بهترین برهان علیه خداوند

گراهام آپی

برگردان: زهیر باقری نوع‌پرست



بهترین برهان علیه خداوند

گراهام آپی

برگردان: زهیر باقری نوع‌پرست

بهترین برهان علیه خداوند
گراهام آپی
برگردان: زهیر باقری نوع‌پرست
طراح جلد: فرنوش فارمر
ویراستار: س. نوروزی

مرداد ۱۳۹۹

فهرست

ما لعبتکانیم و فلک لعبت‌باز،
از روی حقیقتی نه از روی مَجاز؛
بازیچه همی کنیم بر نطع وجود
افتیم به صندوق عدم یک‌یک باز!

بهترین برهان علیه خداوند

مسئلهٔ ما وجود خداوند است. ما این مسئله را در زمینهٔ بحث میان خداباوران، افرادی که گمان می‌کنند خداوند وجود دارد، و طبیعت‌گرایان، کسانی که گمان دارند که هیچ‌چیزِ فراطبیعی وجود ندارد، موردِبررسی قرار خواهیم داد. روش ما این است که تا حد ممکن شواهدِ مرتبط را بررسی کنیم و تلاش کنیم مشخص نماییم که کدام یک، خداباوری یا طبیعت‌گرایی، با شواهد مذکور هماهنگ‌تر است. ازآنجاکه بیشتر شواهد، به‌ظاهر مرتبط، در استدلال‌های له و علیه وجود خداوند به‌کار رفته، لازم است ما هم برخی از آن استدلال‌ها را مطرح کنیم و درموردِ آنها نظر دهیم.

پیش از بررسی شواهد مرتبط باید به مجموعه‌ای از مسائل مقدماتی بپردازیم. ابتدا باید منظور خود را از «خداباوری» و «طبیعت‌گرایی» و اصطلاحات مرتبط با آنها

(مانند «خداوند» یا «جهان طبیعی») به‌روشنی بیان کنیم. سپس باید شرح واضحی از روشی که می‌خواهیم با آن دربارهٔ متناسب‌تر بودن خداباوری یا طبیعت‌گرایی با شواهد موردِنظر تصمیم بگیریم ارائه دهیم. و سوم، پرسش‌های بزرگی وجود دارد، دربارهٔ دامنهٔ امکان، علّیت و صُدفه[1]، آزادی و تعیّن‌گرایی و دربارهٔ عینیت اخلاق، که باید پیش از آغاز بررسی‌های خود دربارهٔ آنها نظراتی بدهیم.

بحثی که ما ارائه می‌دهیم استدلال جدیدِ «تجمیعی» علیه وجود خداوند است. من درانتها از این استدلال «تجمیعیِ» پیشنهادی دفاع نخواهم کرد، اما ارزش آن را دارد که موردِتوجه قرار گیرد، زیرا ۱) در مقایسه با دیگر استدلال‌های «تجمیعی» که پیش‌تر موردِبحث قرار گرفته‌اند، به روشنی برتری‌هایی دارد؛ و ۲) حداقل طبق ارزیابی من، قوی‌ترین استدلال موجود دربارهٔ وجود خداوند است.

۱. تصادف، شانس.

فصل اول: موضوعات مقدماتی

چکیده: *ما ویژگی‌های خداباوری و طبیعت‌گرایی را برشمرده و روشی را که برای ارزیابی مقایسه‌ای آنها مورد استفاده قرار می‌دهیم، شرح خواهیم داد. به‌طور ویژه دربارۀ مزایای نظریه‌ها - سادگی، حسن برازش، گسترۀ تبیین‌گری و پیش‌بینی ثمربخش - و نقش آنها در ارزیابی مزایای تطبیقی نظریه‌ها بحث می‌کنیم. همچنین نقشی را که ممکن است این مزایای نظریه‌ای در استدلال برای رسیدن به این نتیجه ایفا کنند که باتوجه به شواهد موجود، نظریه‌ای بر نظریات دیگر برتری دارد، موردِتوجه قرار خواهیم داد. درنهایت با شرحی کوتاه از ویژگی‌های استدلال‌های موفق، بحث را به پایان خواهیم برد.*

کلیدواژگان: برهان، برهان تفوّق، طبیعت‌گرایی، برهان موفق، خداباوری، نظریه، مزیّت نظریه‌ای

خداباوری

خداباوری بیانگر آن است که خدایانی وجود دارند: موجودات یا نیروهای فراطبیعی که قدرتی فراتر از جهان طبیعی دارند و این قدرت را بر آن اِعمال می‌کنند، اما به نوبهٔ خود تحتِ تسلط دستهٔ بلندمرتبه‌تر یا قدرتمندتری از نیروها و موجودات نیستند.

چندخدایی بیانگر آن است که بیش از یک خدا وجود دارد. بسیاری از ادیان باستانی چندخدایانه بودند: برای نمونه، ایزدِستان خدایان اسکاندیناوی، خدایان یونانی و رومی را در نظر بگیرید. ادیان بومی معاصر نیز اغلب چندخدایی قلمداد می‌شوند، گرچه در این باره که آیا مثلاً ارواح نیاکان به معنای واقعی کلمه خدا به حساب می‌آیند جای بحث وجود دارد.

یکتاپرستی بر این باور است که فقط یک خدا وجود دارد: خداوند[۲]. یهودیت و اسلام بدون هیچ مناقشه‌ای ادیان یکتاپرستانه‌ای هستند. درمورد مسیحیت نیز، علی‌رغم این‌که ممکن است تصور شود دکترین تثلیث کمی قضیه را آمیخته به سردرگمی می‌کند، اغلب ادعا می‌شود که دینِ یکتاپرستی است. بحث جدی‌تری پیرامون این مسئله وجود دارد که آیا هندوئیسم چندخدایانه است یا خیر؛ که در اینجا قصد نداریم به آن بپردازیم. از این پس، منظور ما از «خداپرستی»، «یکتاپرستی» خواهد بود (مگر اینکه چارچوب متن تفسیر گسترده‌تری را بطلبد).

براساس مفهوم «حداقلیِ» طبیعی، خداوند منشاء، اساس یا علت به‌وجودآمدنِ هر آن چیزی است که می‌تواند منشاء، اساس، یا علت به‌وجودآمدن داشته باشد. به‌ویژه، در این مفهوم «حداقلی»، خداوند علت وجود جهان طبیعی و سرچشمه یا اساس یا منشاء اکثر - اگر نه همه - خصوصیات عمدهٔ آن است.

طبق مفاهیم «استاندارد»، خداوند مجموعه ویژگی‌های دیگری نیز دارد: مثلاً بیشتر خداباوران معتقدند که خداوند به اعلی درجه قدرتمند («قادرِ مطلق»)، به اعلی درجه خردمند و آگاه («دانای مطلق») و به‌کمالْ نیک («خیرخواه مطلق») است. هرچند در

۲. در این متن، برای تمایز، کلمهٔ «خداوند» به‌عنوان خدای ادیان ابراهیمی درنظر گرفته شده‌است. م.

حین پردازش کامل این مفاهیم به شکل‌هایی خاص پرسش‌هایی قابلِ‌طرح است، مثلاً «آیا قادرِ مطلق می‌تواند سنگی بسازد که نتواند آن را بلند کند؟»، «آیا دانای مطلق می‌تواند فروتن باشد؟»، «آیا یک موجود می‌تواند به‌طور کامل بخشنده و به‌طور کامل عادل باشد؟»؛ در ادامه سعی ما بر این نیست تا این نوع پرسش‌ها را بررسی کنیم.

برخی خداباوران صفات بیشتری به خداوند نسبت می‌دهند. برخی از این صفاتِ «عام»ِ مناقشه‌برانگیز عبارت‌اند از: بسیط بودن، لایتناهی بودن، تأثرناپذیری، شخصیت داشتن، آگاهی داشتن، آزاد بودن، کمال داشتن، ضروری بودن، ابدی بودن و عاملیت. و از جمله صفات «خاص» مناقشه‌برانگیزی که به خداوند اطلاق می‌شود می‌توان به این موارد اشاره کرد: تجسد یافتن، فدیه دادن برای گناهان ما، دوست داشتن همهٔ انسان‌ها، انجام معجزات خاص و غیره. در ادامهٔ بحث، توجه خود را به مفاهیم «حداقلی» و «استاندارد» از خداوند محدود می‌کنیم. دربارهٔ نسبت دادن دیگر ویژگی‌های عام و خاص به خداوند سؤالات بسیاری وجود دارد، ولی ما قصد نداریم هیچ‌یک از آنها را در اینجا بررسی کنیم.

طبیعت‌گرایی

طبیعت‌گرایی بیانگر آن است که واقعیت علّی، واقعیت طبیعی است: قلمروی علت‌ها چیزی کمتر یا بیشتر از جهان طبیعی نیست.

خداناباوری بر آن است که هیچ خدایی وجود ندارد؛ در نتیجه خداناباوری بیانگر آن است که خداوند وجود ندارد. طبیعت‌گرایی مستلزم خداناباوری است: اگر واقعیت علّی واقعیت طبیعی است، پس هیچ علت (فراطبیعی) برای واقعیت طبیعی وجود ندارد و به‌طور خاص، خداوند وجود ندارد. اما خداناباوری مستلزم طبیعت‌گرایی نیست: انکار این‌که خدایی وجود دارد پافشاری بر این نیست که واقعیت علّی، واقعیت طبیعی است. خداناباورانی که به ارواح یا شیاطین یا پریان باور دارند، طبیعت‌گرا نیستند.

فراطبیعت‌گرایی بر آن است که واقعیت علّی گسترده‌تر از واقعیت طبیعی است: علل

فراطبیعی وجود دارد. درنتیجه خداباوری مستلزم فراطبیعت‌گرایی است: اگر خداوند وجود دارد، آن‌گاه خداوند یک علت فراطبیعی است. اما فراطبیعت‌گرایی مستلزم خداباوری نیست: اعتقاد به این‌که علت‌هایی غیرطبیعی وجود دارد پافشاری بر این نیست که خداوندی وجود دارد. فراطبیعت‌گرایانی که به ارواح یا شیاطین یا پریان باور دارند اما انکار می‌کنند که خداوند وجود دارد، خداباور نیستند.

مفهوم «حداقلی» از طبیعت‌گرایی بر درک پیشینی از تمایز بین طبیعی و فراطبیعی متکی است (درست مانند مفهوم «حداقلی» از خداباوری که به آن اشاره شد). با این فرض بحث را ادامه می‌دهیم که ما این تمایز را به خوبی درک می‌کنیم. اگر در طول بحث به شک افتادیم که آیا این تمایز را به درستی فهمیده‌ایم یا نه، آن‌گاه می‌توانیم به آن بازگردیم و آن را دقیق‌تر بررسی کنیم.

«طبیعت‌گرایی حداقلی» به شیوه‌های بسیار متفاوت - که با هم ناسازگارند - قابل تفصیل و تفسیر است. هرگونه طبیعت‌گرایی که به‌طور مناسبی تفصیل یافته باشد، بر آن خواهد بود که برخی ویژگی‌های جهان طبیعی، نخستی هستند - تبیین بیشتری نمی‌توان از آنها به‌دست داد - حال آن‌که دیگر ویژگی‌های جهان طبیعی براساس ویژگی‌های نخستی به‌طور کامل تبیین می‌شوند. بنابراین برای مثال، برخی طبیعت‌گرایان فرض می‌کنند که همهٔ ویژگی‌های نخستی جهان طبیعی ویژگی‌های فیزیکی هستند، یعنی ویژگی‌هایی که در حوزهٔ مشخص دانش فیزیک قرار می‌گیرند. دیگر طبیعت‌گرایان گمان می‌کنند که ویژگی‌هایی از جهان طبیعی وجود دارد، برای مثال حالت‌های روان‌شناختی انسان‌ها، که نمی‌توان آنها را در چارچوب ویژگی‌های بنیادی فیزیکی به‌طور کامل تبیین کرد. نکتهٔ کلیدیِ قابلِ‌توجه این است که همهٔ طبیعت‌گرایان چنین می‌پندارند که هیچ ویژگی علت و معلولیِ فراطبیعی وجود ندارد و بنابراین، به‌خصوص هیچ ویژگی علت و معلولیِ فراطبیعی بنیادینی وجود ندارد. مباحثات میان طبیعت‌گرایان پیرامون این‌که کدام‌یک از ویژگی‌های طبیعی بنیادی هستند در ادامهٔ بحث لحاظ نخواهد شد.

روش

پرسش اصلی که می‌خواهیم از آن سخن بگوییم این است که آیا دلیلی برای برتری خداباوری به طبیعت‌گرایی (یا برعکس) وجود دارد یا نه. با این پرسش آغاز خواهیم کرد که آیا دلیلی وجود دارد که خداباوری حداقلی را به طبیعت‌گرایی حداقلی ترجیح دهیم (یا برعکس). سپس برمی‌گردیم تا این پرسش را بررسی کنیم که آیا دلیلی وجود دارد تا خداباوری استاندارد را به نسخه‌ای از طبیعت‌گرایی که به‌طور مناسبی تفصیل یافته ترجیح دهیم (یا برعکس).

روش ما این خواهد بود که یک‌به‌یک به طیفی از ملاحظاتی بپردازیم که تصور می‌شود به تقویت یکی از دو دیدگاه موردِبررسی کمک می‌کند. اغلبْ این ملاحظاتِ موردِنظر در استدلال‌هایی به نفع هر یک از این دو دیدگاه به‌کار گرفته شده است. در ادامه پیامدهای ارزیابی تطبیقی خود از دو دیدگاه را، در رابطه با ملاحظات موردِبحث، ذکر خواهیم کرد.

یک فرض ضمنی در روش ما وجود دارد. ما فرض خواهیم کرد یک برهان موفق برای هر یک از دیدگاه‌های موردِبحثْ برهانی خواهد بود که به ملاحظاتی توسل جوید که یکی از دو دیدگاه را بر دیگری برتری بخشد. به‌نظر می‌رسد که این فرضی به‌نسبت غیرمناقشه‌برانگیز باشد.

مزیّت‌های نظریه‌ای

وقتی دو دیدگاه - یا فرضیه، یا باور، یا نظریه - را با هم مقایسه می‌کنیم تا تعیین کنیم کدام موضع، با ملاحظات مشخص، برتری دارد، باید مجموعه‌ای از معیارها داشته باشیم تا بتوانیم برای انجام مقایسه به آنها متوسل شویم. مهم‌ترین معیارهایی که در تحقیق پیشِ رو در نظر خواهیم گرفت عبارت‌اند از:

(الف) *سادگی*: اگر تنها تفاوت دو نظریه در سادگی آنها باشد، باید نظریهٔ ساده‌تر را به

نظریه‌ای که سادگی کمتری دارد ترجیح دهیم. اگر تنها تفاوت دو نظریه این باشد که یکی موجودیت‌های ابتدایی کمتر (و کمتر پیچیده) را مسلّم فرض گرفته، باید آن را ترجیح دهیم. اگر تنها تفاوت دو نظریه این باشد که یکی با ویژگی‌های ابتدایی کمتر (و کمتر پیچیده) سروکار دارد، باید آن را ترجیح دهیم. اگر تنها تفاوت دو نظریه این باشد که یکی به اصول ابتدایی کمتر (و کمتر پیچیده) متوسل می‌شود باید آن را ترجیح دهیم.

(ب) حسن *برازش*: اگر تنها تفاوت دو نظریه، که در همه چیز با هم برابرند، در این باشد که یکی تطابق بهتری با داده‌ها دارد باید آن را ترجیح دهیم. پیچیدگی‌هایی در اینجا وجود دارد. در بسیاری موارد می‌دانیم که داده‌های ما ناقص است: داده‌های ما دارای خطا، یا اختلال، یا اشکالاتی از این دست است. «بهترین برازش» با داده‌ها ممکن است خود ما را وادارد بین دو امر مطلوبِ «سادگی» و آنچه که ممکن است «برازش دقیق» با داده‌ها بنامیم، توازن برقرار کنیم.

(پ) گسترهٔ تبیین‌گری: اگر تنها تفاوت دو نظریه در این باشد که یکی توان تبیین بیشتری داشته باشد، باید آن را ترجیح دهیم. این مورد دو بُعد دارد. از یک طرف اگر دو نظریه از هر نظر با هم برابر باشند ولی یکی از آنها موارد تبیین‌نشدهٔ کمتری باقی بگذارد، باید آن را انتخاب کنیم. (این مسئله ارتباط تنگاتنگی با این ایده دارد که اگر دو نظریه از هر نظر با هم برابر باشند باید نظریه‌ای را برگزینیم که با موجودیت‌ها و ویژگی‌های نخستی کمتری سروکار دارد.) از طرف دیگر اگر دو نظریه از هر نظر با هم برابر باشند و تنها تفاوت آنها در این باشد که یکی از آنها بتواند حوزهٔ گسترده‌تری از ویژگی‌ها را «یکپارچه سازد»، باید آن را ترجیح دهیم. (این ارتباط تنگاتنگی با این ایده دارد که اگر دو نظریه از هر نظر با هم برابر باشند، باید نظریه‌ای را برگزینیم که با موجودیت‌ها و اصول و ویژگی‌ها و اصول نخستی کمتری سروکار دارد).

(ت) پیش‌بینی ثمربخش: اگر تنها تفاوت دو نظریه در این باشد که یکی دقیق‌ترین پیش‌بینی از داده‌های آتی را ارائه می‌دهد، باید آن را ترجیح دهیم. اگر تنها تفاوت دو

نظریه در این باشد که یکی موجب تحقیقات پربارتری در آینده می‌شود، یعنی نظریه‌ای که راه‌های سودمندتری برای تحقیقات آینده پیشنهاد می‌دهد، باید آن را ترجیح دهیم. درعینِ‌حال که این معیارها چندان مناقشه‌برانگیز نیستند، اما کاملاً محدودند: وقتی در بیش از یک جنبه اختلاف وجود داشته باشد (به‌طوری که «سایر عوامل» یکسان نباشد) این معیارها همیشه راهنمای خوبی برای پیش‌روی نیستند. به‌ویژه مثلاً در موردی که یک نظریه برازش بهتری با داده‌ها دارد، اما چیزهای بیشتری را تبیین‌نشده باقی می‌گذارد، این معیارها هیچ رهنمودی به ما نمی‌دهد. با این حال در هر موردی که یک نظریه برحسب برخی از معیارها بهتر از نظریهٔ دیگر عمل کند اما در مابقی معیارها بدتر از آن نباشد، ترجیح خواهد داشت.

برهان‌ها

برهان مجموعه‌ای از جملات یا اندیشه‌ها یا ادعاها یا باورها یا گزاره‌ها یا نظایر آن است که یکی از آن‌ها به‌عنوان نتیجه شناخته می‌شود و مابقیِ آن‌ها مقدمه هستند. این نمونه‌ای از یک برهان است:

۱ . برخی چیزها معلول هستند. (مقدمه)

۲ . چیزها علت خودشان نیستند. (مقدمه)

۳ . هیچ دور[۳] علّی‌ای وجود ندارد. (مقدمه)

۴ . هیچ تسلسل علّی‌ای وجود ندارد. (مقدمه)

۵ . بیش از یک علت اولیه وجود ندارد. (مقدمه)

۶ . اگر دقیقاً یک علت اولیه وجود داشته باشد، آن‌گاه آن علت اولیه خداوند است. (مقدمه)

۷ . (ازاین‌رو) خداوند وجود دارد. (نتیجه، براساس ۱-۶)

---

۳. اشاره به دور باطل. م

هشدار: واژهٔ «برهان» همچنین گاهی به معنای زنجیره‌ای از استدلال یا استنباط به‌کار می‌رود که شما را از مقدمات به نتایج می‌رساند. ما در آنچه که در ادامه می‌آید به این معنی از «برهان» توجه چندانی نداریم. (شاید بتوانید در مثال ما زنجیرهٔ قابلِ‌قبولی از استدلال را ببینید که شما را از مقدمات به نتیجه می‌رساند. «علت اولیه» چیزی است که سایر چیزها را موجب می‌شود، اما خودش هیچ علتی ندارد.)

ما به نقشی که برهان‌ها در مباحثات دارند علاقمندیم. بنابراین تصور کنید که خداباور و طبیعت‌گرا بر سر وجود خداوند مباحثه می‌کنند. نتیجهٔ برهانی که ممکن است خداباور به طبیعت‌گرا ارائه کند این خواهد بود که «خداوند وجود دارد» یا «احتمالاً خداوند وجود دارد» یا «احتمال وجود خداوند بیش از احتمال عدمِ‌وجود اوست»؛ و نتیجهٔ برهانی که طبیعت‌گرا به خداباور ارائه می‌کند این خواهد بود که «خداوند وجود ندارد» یا «احتمالاً خداوند وجود ندارد» یا «احتمال عدمِ‌وجود خداوند بیش از احتمال وجود اوست».

یک برهان باید چه ویژگی‌هایی داشته باشد تا موفق محسوب شود؟ ما فرض خواهیم کرد که فقط دو ویژگی وجود دارد. اول، تکیهٔ نتیجهٔ برهان باید بر مقدمات باشد: شاید نتیجه پیامدِ منطقیِ مقدمات باشد، یا شاید نتیجه با مقدمات محتمل گردد، یا شاید با این مقدمات نتیجه بسیار محتمل شود و غیره. دوم، همهٔ مقدماتِ برهان باید مورد قبول طرف مباحثه باشد. به‌این‌ترتیب اگر طبیعت‌گرا سعی کند با توسل به یک برهانْ خداباور را متقاعد کند که خداوند وجود ندارد، برهانِ موردِبحث فقط باید ادعاهایی را به‌عنوان مقدمات داشته باشد که خداباور قبول می‌کند. (مقصود از مطرح کردن یک برهان در بحث، دقیقاً جلبِ‌توجهِ صریح به مشکلاتی محتمل در اعتقادات شخص دیگر است؛ عدم انسجام منطقی مفروض، یا عدم انسجام احتمالاتی مفروض، یا عدم انسجام تبیینی مفروض و نظیر آن. برهان‌ها لزوماً در مباحثات نقشی ندارند، زیرا مباحثه‌ها می‌توانند در درجهٔ نخست چنین آغاز شوند که از طرف مقابل دعوت شود تا روشن کند که چگونه ملاحظات معینی، بنا بر دیدگاه وی پذیرفته یا تبیین شده است. یک

مباحثه‌کننده فقط درصورتی دلیل خوبی برای ارائهٔ برهان دارد که بپندارد حریف او قادر نیست دلالت برخی از ملاحظات را که پیش از این یا در خلال بحث پذیرفته، درک کند.)

مراجع و منابع

در باب مشخصات خداباوری:

Graham Oppy (2009) ‘Gods’ Oxford Studies in Philosophy of Religion 2, 231-50. For contrast: Jordan Howard Sobel (2004) Logic and Theism Cambridge: Cambridge University Press; Richard Swinburne (1979) The .Existence of God Oxford: Clarendon

در باب روش و مزیّت نظریه‌ای:

Daniel Nolan (1997) ‘Quantitative Parsimony’ British Journal for Philosophy of Science 48,3, 329-43. For a contrasting view: Scott Shalkowski (1997) ‘Theoretical Virtues and Theological Construction’ International

Journal for Philosophy of Religion 41, 71-89.

در باب نظریهٔ اقامهٔ برهان:

Graham Oppy (2011) ‘Über die Aussichten erfolgreicher Beweise für Theismus oder Atheismus’ (‘Prospects for Successful Proofs of Theism or Atheism’) in Joachim Broman und Guido Kreis (eds) Gottesbeweise von Anselm bis Gödel (Arguments for the Existence of God from Anselm to Gödel) Berlin: Suhrkamp Verlag. For a contrasting view: Stephen Davis (1997) God, Reason, and Theistic Proofs Edinburgh: Edinburgh University Press.

فصل دوم: برخی ایده‌های بزرگ

چکیده: *اظهارنظرهای مختصری دربارهٔ برخی از ایده‌های بزرگی که نقش مهمی در برهان پیشِ رو دارند ارائه خواهد شد. به‌ویژه به بررسی الف) دامنهٔ امکان و ارتباط میان امکان و تصورپذیری؛ ب) ماهیت علّیت و رابطهٔ میان علّیت و صُدفه؛ پ) آزادی و رابطهٔ میان آزادی و تعیّن‌گرایی علّی؛ و ت) مسئولیت اخلاقی و رابطهٔ آن با آزادی، علّیت و عینیت اخلاقی خواهیم پرداخت.*

کلیدواژگان: علّیت، صُدفه، تصورپذیری، تعیّن‌گرایی، آزادی، اخلاقی بودن، عینیت، امکان، مسئولیت

دامنهٔ امکان

به‌طور حتم می‌توانیم جهانی کاملاً متفاوت با جهانی که درحالِ حاضر در آن هستیم تصور کنیم. برای مثال به‌طور حتم می‌توانیم جهانی را تصور کنیم که در آن باهوش‌تر، ثروتمندتر و ورزیده‌تر از آنیم که واقعاً هستیم. علاوه بر این اغلب فرض می‌کنیم که ممکن بود جهان متفاوت از چیزی باشد که درحالِ حاضر است. شاید برای مثال ممکن بود باهوش‌تر، ثروتمندتر و ورزیده‌تر از آنی باشیم که هستیم.

فیلسوفان دربارهٔ دامنه و گسترهٔ امکان با هم اختلاف نظر دارند. به این معنا که دربارهٔ طیف تفاوت‌هایی که ممکن بود جهان با جهان کنونی داشته باشد، نظرات مختلفی دارند.

در یک سر، فیلسوفانی هستند که فرضشان بر این است که اگر بتوان به‌طور منسجم جهان را به شکل خاصی تصور کرد، آن‌گاه جهان می‌توانست به آن شکل باشد. در این دیدگاه قوهٔ خیال راهنمای قابلِ‌اعتمادی، گرچه خطاپذیر، برای تعیین این‌که امور چگونه می‌توانستند باشند، است: فقط از این جهت خطاپذیر محسوب می‌شود که ما همواره در تعیین این‌که تصوراتمان تا چه حد انسجام دارند، در حد کمال قابلِ‌اعتماد نیستیم.

در سوی دیگر فیلسوفانی هستند که فرض می‌کنند جهان، هر طور دیگری که ممکن بود باشد، باید همان‌طور شروع شده باشد که جهانِ کنونی شروع شده و فقط درنتیجهٔ برخی رخدادهای تصادفی در طول مسیرْ اوضاع می‌توانست به شکل دیگری پیش رفته و به جهان کنونی ختم نشود. (طبق افراطی‌ترین روایت این دیدگاه، هیچ رخداد تصادفی نمی‌تواند وجود داشته باشد و هیچ حالت جایگزینی وجود ندارد که امور می‌توانست آن‌گونه باشد: هر چیزی که هست، باید می‌بود!)

در نظر بگیرید که «جهانِ واقعی» همین وضع تامّ و تمامی است که امور به‌واقع هستند. آن‌گاه یک «جهانِ ممکن» وضعِ تامّ و تمامی است که امور می‌توانستند باشند. درحالتِ دوم از دیدگاه‌های افراطی موردِبررسی ما، هر جهانِ ممکن یک «نقطهٔ شروع

مشترک» با جهان واقعی دارد و فقط درنتیجهٔ پیامد سازوکارهای تصادفی با آن تفاوت پیدا می‌کند.

با بازاندیشی در دیدگاه افراطی دوم در می‌یابیم که حتی این بخش «آغازین» جهان واقعی می‌توانست متفاوت باشد. طبق این دیدگاه دو منبع متمایز برای امکان‌های متفاوت وجود دارد، یعنی دو منبع متمایز که براساس آنها حالت‌های جایگزینی می‌توانستند برقرار شوند. اول، پیامد سازوکارهای تصادفی وجود دارد. اما دوم، وضعیتی بدون تبیین، کاملاً بدون علت و غیرقابلِ‌توضیح، در شرایط آغازین وجود دارد.

خداباوری، وضعیت‌های متناسب با دیدگاه افراطی و بازاندیشی دیدگاه افراطی، هر دو، را پذیرا است. در نسخهٔ خداباورانهٔ دیدگاه افراطی، حالت علّی اولیه، وجود خداوند و خواست او برای آفرینش چیزهای دیگر، نمی‌توانست با آنچه که در واقع بوده متفاوت باشد. در نسخهٔ خداباورانهٔ بازاندیشی‌شده، حالت علّی اولیه می‌توانست با آنچه که در واقع بوده تفاوت داشته باشد - گرچه خداوند نمی‌توانست وجود نداشته باشد - زیرا تمایل خداوند برای آفرینش می‌توانست با آنچه در واقع بود تفاوت داشته باشد (یا به این دلیل که خداوند تمایل اولیه‌ای برای آفریدن نداشت یا چون خداوند تمایل اولیه برای آفرینش داشته ولی این تمایل با آن تمایلِ بخصوصِ اولیه، که موجب آفرینش چیزهایی که درحالِ حاضر آفریده شده‌اند، تفاوت داشته است). فرض کنید برای این‌که حالتی را درنظر بگیریم که چیزی ممکن بوده طورِ دیگری باشد می‌گوییم چیزی «ممکن» است و برای حالتی که نمی‌توانسته طورِ دیگری باشد از اصطلاح «ضروری» استفاده کنیم. بحث پیشین نشان می‌دهد که خداباوری یا می‌تواند بگوید که حالت علّی اولیه ضروری بوده یا می‌تواند بگوید که حالت علّی اولیه ممکن بوده است.

طبیعت‌گرایی نیز پذیرای وضعیت‌هایی است که با دیدگاه افراطی و دیدگاه بازاندیشی‌شده متناسب است. در روایتی از طبیعت‌گرایی که با دیدگاه افراطی تناسب دارد، یک حالتِ علّیِ طبیعیِ اولیهٔ ضروری وجود دارد: حالت علّی طبیعی اولیهٔ ضروری که نمی‌توانسته طورِ دیگری باشد. در روایتی از طبیعت‌گرایی که با دیدگاه بازاندیشی‌شده از دیدگاه

افراطی تناسب دارد، حالت علّی طبیعی اولیهٔ ممکنی وجود دارد (یا به این دلیل ممکن است که وجود موجودیت‌های درگیر در آن حالت اولیه حالت امکانی دارد یا چون دست‌ِکم برخی از ویژگی‌های موجودیت‌های درگیر در آن حالت اولیه ممکن محسوب می‌شود). اگر وانمود کنیم که حالت علّی طبیعی اولیه، حالت اولیهٔ «تکینگی[۴]» است، در این صورت ممکن است این‌طور درنظر گرفته شود که وجود این تکینگی ممکن است یا حداقل برخی از ویژگی‌های تکینگی ممکن هستند. طبیعت‌گرایی، دست‌ِکم تا زمان ارائهٔ دلایل علیه آن، می‌تواند بگوید که حالت علّی اولیه یا ضروری و یا ممکن بوده است.

علت‌ها و صُدفه‌ها

برخی فیلسوفان بر این عقیده بوده‌اند که روابط علّی مانند چسب بنیادینی است که جهان ما را یکپارچه نگه می‌دارد؛ برخی دیگر از فیلسوفان وجود هرگونه روابط علّی را کاملاً انکار نموده‌اند. ما در بحثی که در ادامه می‌آید فرض خواهیم کرد که حق با دستهٔ اول فیلسوفان است. (اگر گمان کنیم که ردّ این فرض در نتایجی که درنهایت به آنها خواهیم رسید تأثیرگذار خواهد بود، می‌توانیم برای تجدیدنظر به آن بازگردیم.)

جهان را مانند شبکه‌ای از موجودیت‌های علّی (وقایع، فرایندها و حالت‌ها) درنظر بگیرید. وقتی می‌گوییم که رابطه‌ای علّی میان دو چیز وجود دارد، ممکن است دو ایدهٔ بسیار گسترده و متفاوت در سر داشته باشیم. از یک سو ممکن است فکر کنیم که علت برای معلول *کافی* است: در این صورت باید چنین باشد که درحالتی که علت وجود دارد، معلول هم وجود خواهد داشت. از سوی دیگر ممکن است فکر کنیم که علت برای معلول *لازم* است: در این صورت باید چنین باشد که تنها در صورتی معلول را خواهیم داشت که علت وجود داشته باشد.

---

۴. Singularity

ایدهٔ اول مفهوم تعیّن‌گرایی علّی را به ارمغان می‌آورد. اگر علت‌ها برای معلول‌هایشان کافی باشند، و به‌ویژه اگر قوانین فرگشت با حالات کنونی ترکیب شوند تا علت‌های کافی برای حالات آینده فراهم کنند، آن‌گاه با توجه به قوانین و حالت اولیهٔ جهان، تنها یک مسیر ممکن برای امور وجود خواهد داشت. گذشته به نحو علّی آینده را تعیین می‌کند.

ایدهٔ دوم مفهومی از علیت را به ما عرضه می‌کند که در آن هیچ تعهدی به تعیّن‌گرایی وجود ندارد. اگر علت‌ها فقط به‌طور علّی برای معلول‌هایشان ضرورت داشته باشند، در این صورت جا برای تصادف‌های (عینی) باقی است؛ یعنی جا برای وضعیت‌های ممکن بدیلی که امور بتوانند حتی با وجود قوانین و حالت اولیهٔ کامل در مسیر آنها حرکت کنند باقی خواهد ماند.

برخی خداباوران گمان کرده‌اند که جهان ما با علّیت کافی اداره می‌شود، اما اغلب آنها فقط بر این باور بوده‌اند که جهان ما با علّیت لازم اداره می‌شود. (دلایل آن را در بخش بعدی بررسی خواهیم کرد.)

طبیعت‌گرایان هم در این موضوع اختلافِ‌نظر دارند. برخی از آنها فرض می‌کنند که جهان تعیّن‌گرایانه است ولی بسیاری از طبیعت‌گرایان چنین فرضی نمی‌کنند. به‌ویژه اختلافی در تفسیر مکانیک کوانتوم وجود دارد. برخی از طبیعت‌گرایان می‌گویند که مکانیک کوانتوم ثابت می‌کند که جهان ما دربرگیرندهٔ رخدادهای عینی تصادفی است، اما برخی دیگر از طبیعت‌گرایان این امر را رد می‌کنند. (طبیعت‌گرایان براساس همان دلایل خداباوران دربارهٔ این هم اختلافِ‌نظر دارند که آیا علّیت لازم است یا کافی. در این مورد هم بخش بعدی را ببینید.)

اگر جهانِ خود را شبکه‌ای از موجودیت‌های علّی درنظر بگیریم، آن‌گاه می‌توانیم دربارهٔ شکل جهانی این شبکه گمانه‌زنی کنیم. امکان‌های سادهٔ محدودی وجود دارد. شبکهٔ علّی جهانی می‌توانست چنین باشد که مشتمل بر پس‌رفتی تحت رابطهٔ علّی باشد: هر موجودیت علّی دارای موجودیت‌های علّی مقدّمی است که علت آن محسوب می‌شود. یا

می‌توانست این‌طور باشد که موجودیت آغازینی در شبکهٔ جهانی علت و معلول‌ها وجود دارد: می‌توانست این‌طور باشد که موجودیتی وجود داشته باشد که علت چیزهای دیگر است اما خودش علتی ندارد. (یا می‌توانست این‌طور باشد که چند موجودیت آغازین در شبکهٔ علّی جهانی وجود داشته باشد. اما ما این ایده را کنار می‌گذاریم. اگر دریابیم که درنظرگرفتن آن در نتیجه‌گیری‌های نهایی ما تفاوتی ایجاد خواهد کرد، می‌توانیم برگردیم و آن را موردِبررسی قرار دهیم.) و البته اگر موجودیت آغازینی در شبکهٔ علّی جهانی وجود داشته باشد، در این صورت آن موجودیت آغازین هم می‌توانست ضروری باشد و هم می‌توانست ممکن باشد (و اگر ممکن باشد، می‌تواند مشتمل بر اشیایی که ضرورتاً وجود دارد باشد یا نباشد).

آزادی

برخی فیلسوفان، سازگارگرایان، از این دیدگاه دفاع کرده‌اند که آزادی با تعیّن‌گرایی سازگار است. برخی دیگر از فیلسوفان، ناسازگارگرایان، سازگاری آزادی با تعیّن‌گرایی را رد کرده‌اند. ناسازگارگرایان دو گروه هستند: «آزادی‌گرایان[۵]» که به توان ما در انجام عمل آزاد اصرار دارند و بنابراین تعیّن‌گرایی را رد می‌کنند و «تعیّن‌گرایان سخت[۶]» که تعیّن‌گرایی را پذیرفته و درنتیجه توان ما در انجام عمل آزاد را رد می‌کنند.
به‌طور معمول سازگارگرایان و ناسازگارگرایان دربارهٔ آنچه برای عمل آزاد لازم است توافق ندارند. معمولاً سازگارگرایان چنین چیزی می‌گویند: فردْ تنها در صورتی آزادانه عمل می‌کند که براساس حالات ذهنی، باورها، تمایلات، نیّات و ... اقدام کند که به‌طور عادی در صورت نبودِ برخی از شرایطی که آن حالات را از میان می‌برند (مثلاً در زندان نباشد، مجبور نباشد، تحتِ‌تأثیر الکل و داروهای روان‌گردان نباشد، قربانی شستشوی

۵. Libertarians
۶. Hard determinists

ذهنی نشده باشد و غیره) حاصل شده باشد. ناسازگارگرایان اغلب چیزی شبیه به این می‌گویند: فقط در صورتی فرد آزادانه عمل می‌کند که در همان شرایطی که عملی را انجام داده می‌توانست از میان دیگر اعمالِ ممکن عمل دیگری را برگزیند.
خداباوران اغلب آزادی‌گرا هستند؛ و البته خداباورانی که آزادی‌گرا هستند بر این گمان‌اند که جهان فقط با علّیت لازم اداره می‌شود. با توجه به شیوه‌ای که ما «تصادف عینی» را تعریف نموده‌ایم، اعمال آزاد از دیدگاه آزادی‌گرایانه، عینی تصادفی محسوب می‌شوند. این بدان معنا نیست که بگوییم اعمالِ آزادِ آزادی‌گرایانه به یک معنای شهودی، «تصادفی» محسوب می‌شود. آزادی‌گرایان اغلب بر این گمان‌اند که اعمال آزاد آزادی‌گرایانه مشتمل بر نوع مجزایی از علّیت، «علّیت عاملی»، هستند که در آن یک فرد (و نه رخداد یا فرایند یا حالت) علت رخداد، فرایند یا حالت درنظر گرفته می‌شود. سازگارگرایان به‌طور معمول بر غیرممکن بودن چنین چیزی پافشاری می‌کنند: فقط رخدادها، فرایندها یا حالات می‌توانند در روابط علت و معلولی واقع شوند.
طبیعت‌گرایان اغلب سازگارگرایانی هستند که امکان وجود اعمال آزاد آزادی‌گرایانه را انکار می‌کنند. اما همان‌طور که پیش‌تر به آن اشاره شد، طبیعت‌گرایان اغلب متعهد به این ادعا هستند که جهان ما تنها با علّیت لازم اداره می‌شود (زیرا دلایل دیگری، غیرمرتبط با آزادی، برای فرض گرفتن وجود رخدادها، فرایندها و حالات تصادفی عینی وجود دارد). در ادامه، تقریباً همواره فرض ما فقط بر این خواهد بود که علت‌ها برای معلول‌هایشان لازم‌اند.

اخلاق و عینیت

یک دلیل از میان دلایل بسیاری که چرا آزادی برای ما مهم است این است که به این گمان تمایل داریم که آزادی ارتباط تنگاتنگی با مسئولیت اخلاقی دارد. روشن است که در نگاه نخست دلیلی *به‌ظاهر* قوی برای باور به این امر وجود دارد، زیرا اگر ما آزادانه

عمل نکنیم در آن صورت مسئولیتی (اخلاقی) برای کارهایمان نخواهیم داشت. اما البته سازگارگرایان و آزادی‌گرایان می‌توانند توافق داشته باشند که لازمهٔ مسئولیت اخلاقی، آزادی است. محل نزاع این دو در تعیین معیار برای آزادانه عمل کردنِ عامل است.

همه می‌دانند که فیلسوفان در رابطه با اخلاق با هم اختلاف نظرهای بسیاری دارند. برخی فیلسوفان بر این عقیده‌اند که حقایق و ارزش‌های (عینیِ) اخلاقی وجود دارد و برخی نه. برخی فیلسوفان گمان می‌کنند که حقایق (عینیِ) اخلاقی هم ضروری و هم نخستی است و برخی نه. برخی از فیلسوفانی که بر این گمان‌اند که حقایق (عینیِ) اخلاقی نه ضروری و نه نخستی است، همچنین بر این گمان‌اند که می‌توان چنین حقایقی را به‌طور فرگشتی تبیین کرد. برخی دیگر که حقایق (عینیِ) اخلاقی را نه ضروری و نه نخستی می‌دانند فرضشان بر این است که حقایق اخلاقی را می‌توان با استفاده از فرمان‌های خداوند تبیین کرد.

خداباوران دربارهٔ حقیقت اخلاقی عقاید متفاوتی دارند. برخی گمان می‌کنند که آن حقیقتی ضروری و/یا نخستی است. اما برخی دیگر بر این گمان‌اند که حقایق اخلاقی را می‌توان با استفاده از فرمان‌های الهی توضیح داد.

به‌طور مشابه، طبیعت‌گرایان هم می‌توانند عقاید متفاوتی دربارهٔ حقیقت اخلاقی داشته باشند. برخی از آنها گمان می‌کنند که این حقایق ضروری و/یا نخستی است. برخی دیگر بر این گمان‌اند که می‌توان آنها را بر مبنای فرگشت - یا دیگر عوامل طبیعت‌گرایانه - تبیین کرد و برخی دیگر نیز گمان می‌کنند که هیچ حقیقت اخلاقی وجود ندارد (و برخی از آنها گمان می‌کنند که «توهم» حقیقت اخلاقی را می‌توان بر مبنای فرگشت، یا دیگر عوامل طبیعت‌گرایانه، تبیین کرد).

در ادامه شاید لازم باشد دلایل خود را برای قبول یکی از این دیدگاه‌ها دربارهٔ مسائل مربوط به حقیقت اخلاقی موردِبررسی قرار دهیم. حداقل کاری که می‌توانیم بکنیم این است که تمام دیدگاه‌های موجود خداباوران و طبیعت‌گرایان را در نظر داشته باشیم.

مراجع و منابع

On theories of modality: David Lewis (1986) On the Plurality of Worlds Oxford: Blackwell; Steve Yablo (1993) 'Is Conceivability a Guide to Possibility?' Philosophy and Phenomenological Research 53, 1–42; Tamar Gendler and John Hawthorne (eds) (2002) Conceivability and Possibility Oxford: Oxford University Press; Timothy O'Connor (2008) Theism and Ultimate Explanation: The Necessary Shape of Contingency Oxford: Blackwell.

On causes and chances: John Mackie (1974) The Cement of the Universe: A Study in Causation Oxford: Clarendon; Judea Pearl (2000) Causality: Models of Reasoning and Inference Cambridge: Cambridge University Press; James Woodward (2003) Making Things Happen: A Theory of Causal Explanation Oxford: Oxford University Press; Toby Handfield (2012) A Philosophical Guide to Chance Cambridge: Cambridge University Press.

On freedom: Gary Watson (ed.) (2003) Free Will, second edition Oxford: Oxford University Press. (The selected bibliography at the end of Free Will is particularly useful.)

On morality and objectivity: John Mackie (1977) Ethics: Inventing Right and Wrong Harmondsworth: Penguin; Michael Smith (1994) The Moral Problem Oxford: Wiley-Blackwell; Richard Joyce (2001) The Myth of Morality Cambridge: Cambridge University Press.

فصل سوم: رویکرد حداقلی در خداباوری و طبیعت‌گرایی

چکیده: *مطلب اصلی کتاب را آغاز می‌کنیم: مقایسهٔ دقیقی میان محاسن نظریه‌ای خداباوری حداقلی و طبیعت‌گرایی حداقلی انجام می‌دهیم. پیش از معرفی داده‌ها، با مقایسه میان دو نظریه شروع می‌کنیم، سپس در ادامه به‌ترتیب به بررسی ساختار علّی جهانی، تنظیم ظریف کیهانی، تاریخ زمین، تاریخ بشریت، دانش پیشینی، اخلاق و شکوفایی انسان، آگاهی و عقل، تجربهٔ دینی، متون دینی، مرجع اقتدار، سازمان و سنت خواهیم پرداخت. پیش از معرفی داده‌ها، استدلال خواهیم کرد که طبیعت‌گرایی به خاطر سادگی‌اش بر خداباوری برتری دارد و داده‌هایی که بررسی می‌کنیم هم هیچ‌یک موجب ترجیح خداباوری بر طبیعت‌گرایی نمی‌شود. نتیجه می‌گیریم که با توجه به داده‌های موردِبررسی، طبیعت‌گرایی چیره می‌کند.*

کلیدواژگان:

آنسلم، آکویناس، برهان نظم، برهان کیهان‌شناختی، تنظیم ظریف، هیوم، برهان وجودشناختی، پیلی، تجربهٔ دینی.

ما قصد داریم مزیّت‌های نظریه‌ای خداباوری حداقلی را با طبیعت‌گرایی (حداقلی) دررابطه‌با طیف وسیعی از ملاحظات (داده‌ها) موردِبررسی قرار دهیم. پیش از معرفی داده‌ها یک مقایسه انجام می‌دهیم.

«برترین موجود ممکن»

برخی از فیلسوفان فرض می‌کنند که می‌توان حقانیت خداباوری را فقط با استفاده از عقلِ محض و بدون استفاده از داده‌های تجربی اثبات نمود. این فیلسوفان به این ادعا متعهد هستند که فقط با عقلِ محض می‌توان نشان داد که خداباوری بر طبیعت‌گرایی برتری دارد، بدون این‌که نیاز باشد به بررسی داده‌های تجربی بپردازیم.

فیلسوفان دیگری بر این گمان‌اند که با تکیه بر عقلِ محض، بدون آن‌که نیاز باشد داده‌های تجربی را بررسی کنیم، می‌توان نشان داد که طبیعت‌گرایی درست است. این فیلسوفان به این ادعا متعهدند که فقط با استفاده از عقلِ محض، بدون بررسی داده‌های تجربی، می‌توان نشان داد خداباوری از طبیعت‌گرایی برتر است.

فیلسوفانی که گمان می‌کنند فقط با استفاده از عقلِ محض می‌توان نشان داد طبیعت‌گرایی بر خداباوری برتری دارد، به‌طور معمول دو فرض دیگر هم دارند: الف) خداباوری نوعی تناقض درونی دارد؛ یا ب) سادگی بیشتر طبیعت‌گرایی در مقایسه با خداباوری امتیازی است که هیچ میزان دادهٔ تجربی نمی‌تواند بر آن فائق آید. (روشن است که طبیعت‌گرایی ساده‌تر از خداباوری است: در آن انواع کمتری از موجودیت‌ها، انواع کمتری از ویژگی‌های نخستی و انواع کمتری از اصول نخستی مسلّم انگاشته می‌شود. در دیدگاه خداباوری دو نوع موجودیت وجود دارد، طبیعی و فراطبیعی، درحالی‌که براساس طبیعت‌گرایی تنها یک نوع موجودیت وجود دارد. از منظر خداباوری دو نوع علّیت وجود دارد، علّیت طبیعی و علّیت فراطبیعی، درحالی‌که از منظر طبیعت‌گرایی تنها یک نوع علّیت وجود دارد و به همین ترتیب.)

به‌نظر غیرمحتمل می‌آید که مدعی باشیم نوعی تناقض درونی در این ادعا وجود دارد که خداوند، خدای احد و واحد، منشاء، بنیان یا علت به‌وجود آمدن هر آن چیزی است که می‌تواند منشاء، بنیان یا علتی داشته باشد. ولی این تنها ادعایی است که خداباوری حداقلی به آن متعهد است.

این ادعا هم که سادگی بیشتر طبیعت‌گرایی چنان امتیازی به آن می‌دهد که هیچ میزان دادهٔ تجربی هم بر آن پیشی نمی‌جوید، به نظر غیرمحتمل می‌آید. به‌نظر می‌رسد حداقل می‌توانیم *تصور* کنیم داده‌هایی وجود دارد که دست‌یابی به آنها موجب برتری خداباوری می‌شود. یکی از شخصیت‌های کتاب *گفتگوهایی در باب دین طبیعی* نوشتهٔ دیوید هیوم (۷۶-۱۷۱۱) از ما می‌خواهد تصور کنیم ندایی از آسمان آمده، هر فرد را با زبانی که می‌فهمد مورد خطاب قرار داده و پیامی الهی به او می‌دهد. اگر بخشی از آن پیام که ندا به ما رسانده این باشد که فقط یک خدا وجود دارد، محتمل به نظر می‌رسد که گمان کنیم داده‌ای تجربی به‌دست آورده‌ایم که *می‌تواند* بر سادگی بیشتر طبیعت‌گرایی چیره شود.

فیلسوفانی که بر این باورند که فقط با استفاده از عقلِ محض می‌توان برتری خداباوری بر طبیعت‌گرایی را اثبات نمود به‌طور معمول دو فرض دارند: الف) طبیعت‌گرایی نوعی تناقض درونی دارد؛ و یا ب) ملاحظاتی در ذات خداباوری وجود دارد که درستی آن را اثبات می‌کند.

اگر مدعی تناقضی درونی در این نظر باشیم که هیچ علتی غیر از علت‌های طبیعی نداریم، به‌نظر ادعایی غیرمحتمل طرح کرده‌ایم. اما این ادعا تنها ادعایی است که طبیعت‌گرایی (حداقلی) به آن تعهد دارد.

علاوه بر این به‌نظر غیرمحتمل می‌رسد که ادعا کنیم ملاحظاتی ذاتی در خداباوری وجود دارد که درستی آن را تضمین می‌کند. دیدگاه طبیعت‌گرا (ی حداقلی) را در نظر بگیرید که بر این باور است که تمام جهان‌های ممکن «سرآغاز مشترکی» با جهان واقعی دارند و تفاوتشان با آن درنتیجهٔ عواقب تصادف‌های عینی است. چنین

طبیعت‌گرا (ی حداقلی) بر این گمان خواهد بود که عباراتی مانند «برترین موجود ممکن»، «موجودی که نمی‌توان موجودی بزرگ‌تر از او را تصور کرد»، «کامل‌ترین موجود» و موارد مشابه آن، به هیچ موجود ممکنی نمی‌تواند اشاره داشته باشد یا ارجاع دهد. اما بدون این فرض که این نوع عبارات، دستِ‌کم به نوعی از موجودات محتمل اشاره دارد یا ارجاع می‌دهد، دشوار بتوان حتی این ایده را درک کرد که ملاحظاتی ذاتی در خداباوری وجود دارد که درستی آن را اثبات می‌کند. می‌توانیم این دشواری‌ها را در اینجا با درنظر گرفتن مشهورترین نمونهٔ برهانی که تلاش می‌کند درستی خداباوری را با استفاده از ملاحظات ذاتی آن اثبات کند، نشان دهیم.

برهان دوم هستی‌شناختی بر مبنای تعریف آنسلم از خدا

قدیس آنسلم کانتربری[۷] (۱۰۳۳-۱۱۰۹) این برهان را ارائه نمود (البته آنچه اینجا می‌خوانید ترجمه از لاتین سده‌های میانه است):

لیکن یقیناً همین سفیه چون قول مرا بشنود که گویم: چیزی که عظیم‌تر از آن در نظر ناید، مسموعش را ادراک می‌کند و آنچه را ادراک می‌کند در فهمش است؛ حتّا اگر هستی او را ادراک نکند. در واقع، چیزی را در اندیشه داشتن با ادراک هستی آن یکی نیست. همچنین، زمانی که نقاش در باب پرده‌ای که نقش برخواهد زد می‌اندیشد، آن را در اندیشه‌اش دارد؛ امّا هنوز به هستی آن نمی‌اندیشد چرا که هنوزش به منصه ظهور نرسانده است. امّا به محض آنکه نقشش را برزد (دیگر) آن را در فهم دارد و در می‌یابد که آنچه تحقق یافته، موجودیت (هم) دارد. بنابراین سفیه نیز خود بایستی به موجودیت چیزی که عظیم‌تر از آن در نظر ناید، در فهمش اقرار کند. چه، به محض استماع [این قول]، آن را می‌فهمد و هر آنچه می‌فهمد در فاهمه قرار می‌گیرد. و نیز یقیناً آن که عظیم‌تر از آن در نظر ناید فقط در فاهمه نتواند ماند. پس اگر آن که عظیم‌تر از آن در نظر ناید صرفاً در فاهمه باشد، می‌توان اندیشید که در همین ماهیتی که در واقعیت نیز

۷. Anselm of Canterbury

باشد، امری که عظیم‌تر از آن در نظر ناید، چیزی است که عظیم‌تر از آن در نظر ناید؛ اما یقیناً چنین امری ناشدنی است[۸].

این برهان بسیار جذابی است، گرچه در ابتدا شاید درک آن دشوار باشد. ایدهٔ اصلی آنسلم این است که اگر آنچه بزرگ‌تر از آن را نمی‌توان تصور کرد تنها در ادراک وجود دارد، و در واقعیت وجود نداشته باشد، به تناقض ختم می‌شود. ازآنجاکه تناقض دارد ادعا کنیم چیزی که بزرگ‌تر از آن را نمی‌توان تصور نمود تنها در ادراک وجود دارد و ازآنجاکه چیزی که بزرگ‌تر از آن را نمی‌توان تصور کرد در ادراک وجود دارد، به‌طور قطع به‌نظر می‌رسد نتیجه این است که چیزی که بزرگ‌تر از آن را نمی‌توان تصور کرد در واقعیت وجود دارد. علاوه بر این شاید فکر کنید این ایده که وجود چیزی در واقعیت بزرگ‌تر از وجود همان چیز صرفاً در ادراک است نکتهٔ مهمی است: چگونه ممکن است فکر کنیم چیزی که بزرگ‌تر از آن را نمی‌توان تصور کرد، تنها در ادراک وجود داشته باشد؟ درنهایت اگر چیزی که نمی‌توان بزرگ‌تر از آن را تصور کرد در واقعیت وجود داشته باشد، در این صورت محتمل به‌نظر می‌رسد که فرض کنیم آن چیز یگانه خالق تمام چیزهای دیگر، همه‌کارتوان، همه‌چیزدان، خیر مطلق و ... باشد؛ به‌عبارت‌دیگر محتمل به‌نظر می‌رسد گمان کنیم اگر چیزی که نمی‌توان بزرگ‌تر از آن را تصور نمود وجود داشته باشد، در آن صورت آن چیز خداوند است.

علی‌رغم همهٔ این‌ها، به‌نظر برهان سرراستی وجود دارد که نشان می‌دهد برهان آنسلم نمی‌تواند برهان خوبی باشد. این برهان نقضی، یا چیزی بسیار مشابه آن، اولین بار توسط یک راهب معاصرِ آنسلم به نام گونیلو[۹] در ۱۰۷۹ ارائه شد. گونیلو ملاحظه کرد که اگر برهان آنسلم درست باشد، در آن صورت برهانی که در ادامه می‌آید، برهانی علیه یک «احمق» که وجود جزیره‌ای در واقعیت را که جزیره‌ای بزرگ‌تر از آن نتوان تصور کرد، انکار می‌کند، می‌تواند برهان خوبی باشد:

لیکن یقیناً همین سفیه چون قول مرا بشنود که گویم: جزیره‌ای که عظیم‌تر از آن در نظر ناید،

۸. پروسلوگیون، نوشته آنسلم. ترجمه افسانه نجاتی، نشر قصیده‌سرا، سال ۱۳۸۶، ص ۴۵.

۹. Gaunilo

مسموعش را ادراک می‌کند و آنچه را ادراک می‌کند در فهمش است؛ حتّا اگر هستی او را ادراک نکند. در واقع، چیزی را در اندیشه داشتن با ادراک هستی آن یکی نیست. همچنین، زمانی که نقاش در باب پرده‌ای که نقش برخواهد زد می‌اندیشد، آن را در اندیشه‌اش دارد؛ امّا هنوز به هستی آن نمی‌اندیشد چرا که هنوزش به منصه ظهور نرسانده است. امّا به محض آنکه نقشش را برزد (دیگر) آن را در فهم دارد و در می‌یابد که آنچه تحقق یافته، موجودیت (هم) دارد. بنابراین سفیه نیز خود بایستی به موجودیت جزیره‌ای که عظیم‌تر از آن در نظر ناید، در فهمش اقرار کند. چه، به محض استماع [این قول]، آن را می‌فهمد و هر آنچه می‌فهمد در فاهمه قرار می‌گیرد. و نیز یقیناً آن که عظیم‌تر از آن در نظر ناید فقط در فاهمه نتواند ماند. پس اگر آن که عظیم‌تر از آن در نظر ناید صرفاً در فاهمه باشد، می‌توان اندیشید که در همین ماهیتی که در واقعیت نیز باشد، امری که عظیم‌تر از آن در نظر ناید، جزیره‌ای است که عظیم‌تر از آن در نظر ناید؛ اما یقیناً چنین امری ناشدنی است[۱۰].

نکتهٔ مهم این است که زنجیرهٔ استدلال در هر دوی این موارد دقیقاً یکسان است: اگر از برهان آنسلم چنان نتیجه‌ای حاصل شود، در این صورت از نقیضهٔ گونیلو هم باید چنان نتیجه‌ای حاصل شود. اما نتیجهٔ نقیضهٔ گونیلو به‌روشنی نادرست است: هیچ‌کس به‌طور جدی فکر نمی‌کند که در واقعیت جزیره‌ای وجود دارد که هیچ جزیرهٔ بزرگ‌تر از آن را نمی‌توان تصور کرد. (و البته خود جزیره اهمیت چندانی ندارد. می‌توان نقیضهٔ گونیلو را برای هر چیزی که بتوان انواع آن را از نظر بهتر و بدتر با هم مقایسه نمود موردِاستفاده قرار داد. آیا فکر می‌کنید در واقعیت فوتبالیستی وجود دارد که بازیکن بزرگ‌تر از وی را نتوان تصور نمود؟)

شاید در دفاع گفته شود که مفروضات برهان آنسلم محتمل‌تر از مفروضات نقیضهٔ گونیلو است. اما این مفروضات چه هستند؟

اول، مفروض است که وقتی با عباراتی مانند «موجودی که بزرگ‌تر از آن را نمی‌توان تصور کرد» و «جزیره‌ای که بزرگ‌تر از آن را نمی‌توان تصور کرد» مواجه می‌شویم

۱۰. این بند نیز از ترجمه افسانه نجاتی بهره گرفته و همان‌طور که آپی کلمهٔ جزیره را در متن اصلی به‌کار گرفته در ترجمهٔ نجاتی هم کلمهٔ جزیره به متن اضافه شده است.

آنها را درک می‌کنیم. شاید سعی کنید بگویید: بزرگی حداکثری، به نحو ذاتی، برای موجودات وجود دارد اما برای جزیره (یا هر چیز دیگری از این نوع) چنین چیزی وجود ندارد. به این معنا که در رابطه با «موجود» واقعاً می‌توانیم از موجودی حداکثری صحبت کنیم: وجودی همه‌کارتوان، همه‌چیزدان، خیر مطلق و غیره، اما در رابطه با «جزیره» واقعاً نمی‌توانیم از جزیره‌ای حداکثری سخن بگوییم: زیرا به ازای هر جزیره‌ای که بتوانیم به آن فکر کنیم، جزیرهٔ بزرگ‌تری قابلِ‌تصور است: جزیره‌ای با نخل‌های نارگیل بیشتر، با دریاچه‌های مرجانی بیشتر و غیره. اما این چندان متقاعدکننده نیست. از یک سو به‌نظر می‌رسد که هیچ موجودی نمی‌تواند از تمام جهات حداکثری باشد: به‌طور مثال هیچ‌چیز نمی‌تواند هم بخشایندهٔ حداکثری و هم عادل حداکثری باشد. و از سوی دیگر اگر جزیره‌ای وجود داشت که جزیره‌ای بزرگ‌تر از آن قابلِ‌تصور نبود، در چنین جزیره‌ای میان ویژگی‌های عظمت‌بخشی به جزیره‌ها تعادلی برقرار می‌شد: زیادی بزرگ نمی‌بود، بیش از حد در آن درخت نروییده بود، بیش از حد در آن آب وجود نداشت و غیره. ملاحظات دربارهٔ حداکثری ذاتی دلیل نمی‌شود فکر کنیم که در مواجهه با این دو تعبیر، تنها یکی از آنها قابلِ‌فهم است.

دوم، مفروض است که در خصوص چیزی که بزرگ‌تر از آن قابلِ‌تصور نیست و در خصوص جزیره‌ای که جزیره‌ای بزرگ‌تر از آن را نمی‌توان تصور کرد، وجودشان در واقعیت بزرگ‌تر از وجود صرفِ آنها در ادراک است. به نظر من، یافتن دلیل قانع‌کننده‌ای برای این‌که یکی از این فرض‌ها محتمل‌تر از دیگری است بسیار دشوار است.

اما مفروضات دیگری در برهان آنسلم وجود ندارد. پس این‌طور به‌نظر می‌رسد که نقد گونیلو قاطع است. البته ممکن است بخواهید بدانید آیا راهی برای بازسازی برهان آنسلم وجود دارد که بتوان با آن از نقد گونیلو مصون ماند بدون آن‌که تعهدات جدی دیگری برای این برهان پیش بیاید. فکر می‌کنم هنوز کسی در این امر موفق نبوده است. اما شاید نخواهید به گفتهٔ من اعتماد کنید. و به هر حال ممکن است تحقیقات آتی چنان برهانی را به‌دست دهد.

اما با وجود همهٔ این موارد، دلیل دیگری برای ظنین بودن به برهان آنسلم داریم. به این فکر کنید که امور از منظر طبیعت‌گرایان چطور به نظر می‌رسند. همان‌طور که پیش‌تر به آن اشاره کردیم، طبق دیدگاه طبیعت‌گرا، عبارتِ «چیزی که بزرگ‌تر از آن را نمی‌توان تصور نمود» تقریباً به‌طور قطع در اشاره به موجودی ممکن، ناکام می‌ماند. اما اگر این عبارت در اشاره به موجودی ممکن ناکام باشد، آن‌گاه دلالت این مفروض که به چیزی در ادراک اشاره می‌کند این است که چیزهای غیرممکنی در ادراک وجود دارد. و اگر چیزهای غیرممکن در ادراک وجود داشته باشد، در آن صورت هیچ مانعی وجود ندارد که جزیره‌ای که از آن بزرگ‌تر را در ادراک نمی‌توان تصور نمود، خودْ جزیره‌ای باشد که بزرگ‌تر از آن را بتوان تصور کرد! برای این که حق داشته باشید *برهان خلف* مطرح کنید، نباید امور غیرممکن را روا بدارید: اما برهان آنسلم حتی نمی‌تواند آغاز شود مگر آن‌که قبول کنیم «چیزی که بزرگ‌تر از آن قابلِ‌تصور نیست» به موجود ممکنی اشاره داشته باشد؛ و این چیزی است که طبیعت‌گرایان لازم نیست قبول کنند، و درواقع قبول هم نمی‌کنند.

ساختار علّی جهانی

اولین داده‌ای که مطرح می‌کنیم این مشاهده است که یک ساختار علّی در جهان وجود دارد: جهان شبکه‌ای از روابط علّی است. یکی از پرسش‌های شاخص فلسفی این است: «چرا چیزی وجود دارد به جای آن که وجود نداشته باشد؟» در این بحث، ما این پرسش را چنین تعبیر می‌کنیم: «چرا روابط علت و معلولی وجود دارند، به جای آن که اصلاً وجود نداشته باشند؟».

چگونگی پاسخ طبیعت‌گرایان به این سؤال به دیدگاه آنان در رابطه با دامنهٔ امکان بستگی دارد. اگر فرض طبیعت‌گرا این باشد که هر جهان ممکنی «نقطهٔ سرآغاز مشترک» با جهانِ واقع دارد، در این صورت می‌تواند بگوید: غیرممکن بود که روابط

علت و معلولی وجود نداشته باشد. به عبارت دیگر روابط علّی وجود دارد، زیرا روابط علّی باید وجود می‌داشت. اگر طبیعت‌گرا دیدگاهی سهل‌تر دربارهٔ دامنهٔ امکان داشته باشد، و به‌ویژه اگر فرض طبیعت‌گرا این باشد که ممکن بود روابط علّی وجود نمی‌داشت، در این صورت طبیعت‌گرا خواهد گفت: هیچ دلیلی برای این نیست که چرا روابط علّی وجود دارد، به جای آن‌که اصلاً وجود نداشته باشد؛ این امر که روابط علّی وجود دارد فقط یک واقعیت بدونِ تبیین است.

چگونگی پاسخ خداباور به این پرسش هم به دیدگاه او دربارهٔ دامنهٔ امکان بستگی دارد. اگر خداباور بر این تصور باشد که هر جهانِ ممکن جهانی است که خداوند در آن درگیر فعالیت علّی است، در این صورت خداباور می‌تواند بگوید: غیرممکن بود که روابط علّی اصلاً وجود نداشته باشد. به عبارت دیگر روابط علّی وجود دارد، زیرا روابط علّی باید وجود می‌داشت. اگر خداباور رویکرد سهل‌تری دربارهٔ دامنهٔ امکان داشته باشد، و به‌ویژه اگر فرض خداباور این باشد که این امکان وجود دارد که خداوند در فعالیت‌های علّت و معلولی درگیر نشود، در این صورت خواهد گفت: هیچ دلیلی وجود ندارد که چرا روابط علّی وجود دارد به‌جای آن‌که اصلاً وجود نداشته باشد؛ این‌که روابط علت و معلولی وجود دارد صرفاً واقعیت بدون تبیینی است.

ازآنجاکه طبیعت‌گرایان و خداباوران دقیقاً گزینه‌های یکسانی را برای تبیین وجود روابط علّی به‌جای فقدان کامل آنها دارند، هر دو گروه یا می‌توانند بر این باور باشند که روابط علّی ضروری هستند و یا می‌توانند بر این عقیده باشند که چنین روابطی صرفاً واقعت‌های بدونِ تبیینی هستند، ملاحظات مرتبط با ساختار علّی جهانی موجب این نیست که یکی از دیدگاه‌ها بر دیگری برتری پیدا کند.

شاید نتیجه‌ای که در اینجا به آن رسیده‌ایم برای برخی از خوانندگان تعجب‌آور باشد. زیرا برهان‌های کیهان‌شناختی به‌طور فراگیری از جملهٔ قوی‌ترین استدلال‌ها برای وجود خداوند محسوب می‌شود؛ ولی درعینِ‌حال این برهان‌ها به‌طور معمول از ملاحظات مربوط به ساختار علّی جهانی بهره می‌گیرند. اما می‌توانیم با بررسی یکی از برهان‌های

کیهان‌شناختی کلاسیک نقاطِ قوت نتیجه‌گیری خود را نشان دهیم.

راهِ دومِ آکویناس[11]

توماس آکویناس قدیس در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۳، در کتاب مدخل *الهیات* - بخش اول، پرسش دوم، مادهٔ سوم[12] - این استدلال را مطرح می‌کند:

> راه دوم مبتنی بر ماهیت علّیت است. در جهان قابل مشاهده، علت‌ها را در سلسله‌های پشتِ‌سرِهم می‌یابیم، هرگز نمی‌بینیم، و هرگز نمی‌توانیم ببینیم، که چیزی علت خودش باشد. ... اما سلسله‌ها باید در جایی به اتمام برسند. ... از این رو مجبوریم علت اولیه‌ای را فرض کنیم که همه نام «خداوند» را به آن می‌دهند.

با کنار گذاشتن نگرانی‌ها دربارهٔ مفهوم علّیت که در برهان آکویناس کارگر است، متوجه می‌شویم که متنْ تخمین نسبتاً دقیقی از برهان علّی عام فراهم می‌کند که در بحث پیشین به آن اشاره نمودیم:

۱. برخی چیزها علت دارند. (مقدمه)
۲. چیزها علت پیدایش خود نیستند. (مقدمه)
۳. علت‌ها به‌طور دوری وجود ندارند. (مقدمه)
۴. علت‌ها به‌طور تسلسلی وجود ندارند. (مقدمه)
۵. بیشتر از یک علت اولیه وجود ندارد. (مقدمه)
۶. اگر دقیقاً یک علت اولیه وجود دارد، آن‌گاه آن علت اولیه خداوند است. (مقدمه)
۷. (بنابراین) خداوند وجود دارد. (نتیجهٔ حاصل از ۶-۱)

---

۱۱. Thomas Aquinas

۱۲. *Summa Theologiae*, Volume 2, translated by T. McDermott, Eyre and Spottiswoode, 1964.

(در برهان عام، مقدمات بیشتری وجود دارد که در برهان آکویناس حضور ندارد. آیا می‌دانید چرا این مقدمات اضافی گنجانده شده است؟)

طبیعت‌گرا دربارهٔ این برهان چه خواهد گفت؟ چه طبیعت‌گرا تمایل داشته باشد که یکی دیگر از مقدمات را زیرِسؤال ببرد یا نه، روشن است که با مقدمهٔ ششم موافقت نخواهد نمود. طبق نظر طبیعت‌گرا اگر دقیقاً تنها یک علت اولیه وجود داشته باشد، در آن صورت آن علت اولیه، وضعیت (علّی) ابتدایی واقعیت طبیعی است؛ به این معنا که علت اولیه چیزی طبیعی است (و درنتیجه خدا نیست). طبیعت‌گرا ممکن است دربارهٔ برخی دیگر از مقدمات هم شک‌هایی داشته باشد، برای مثال مقدمهٔ سوم، چهارم و پنجم، اما لازم نیست به ارزیابی آن مقدمات بپردازیم تا به این نتیجه برسیم که امکان ندارد این برهان بتواند دلیلی برای برتری خداباوری بر طبیعت‌گرایی برای ما فراهم کند.

نکته‌ای که اکنون مطرح کردیم به دو انتقاد عام مرسوم از برهان‌های کیهان‌شناختی بسیار نزدیک است. (این انتقادها تنها متوجه این برهان خاص از آکویناس، که آن را برای بررسی انتخاب نمودیم، نیستند). نکتهٔ اول این است که به‌نظر غیرمحتمل است فرض کنیم که ملاحظاتِ صرف دربارهٔ شکل نظم علّی جهانی می‌تواند نشان دهد که بخشی از نظم علّی جهان، فراطبیعی است. گاه این نکته از نظر پنهان می‌ماند زیرا طرفداران برهان کیهان‌شناختی فرض می‌کنند که تمام نظم علّی طبیعی، ممکن [به امکان خاص][13] است؛ اما همان‌طور که دیدیم این فرض برای طبیعت‌گرایان الزامی نیست (همان‌قدر که برای خداباوران الزامی نیست که فرض کنند تمامی نظم علّی، طبیعی و فراطبیعی، ممکن [به امکان خاص] است). نکتهٔ دوم این است که گرچه اشتباه است فکر کنیم پرسش «چه کسی خداوند را به وجود آورده است؟» مشکلی جدی برای خداباوری ایجاد می‌کند، زیرا فرض خداباوران این است که خداوند یا علت اول است یا ارتباط تنگاتنگی با آن دارد، اما سؤال «سلسلهٔ علت‌ها از کجا آمده است؟»

۱۳. Contingent

مشکلی جدی برای طرفداران برهان‌های کیهان‌شناختی ایجاد می‌کند. با تمرکز بر نظم علّی جهانی - و نه بر این‌که آیا نظم علّی جهانی خودْ علتی دارد - می‌توانیم به روشنی ببینیم که ملاحظات مربوط به شکل نظم علّی جهانی به‌طور مشخصی هیچ‌یک از رویکردهای خداباوری یا طبیعت‌گرایی را پشتیبانی نمی‌کنند.

این نکته را که انتقادهای مذکور، گسترهٔ نفوذ بیشتری دارند می‌توان با ملاحظهٔ برهان‌های کیهان‌شناختی مشهور دیگر آشکار کرد. به‌طور مثال در وهلهٔ اول، قیاس منطقی کیهان‌شناختی کلامی را در نظر بگیرید:

۱. هر چیزی که به وجود می‌آید، علتی برای وجودش هست.
۲. جهان [= نظم علّی طبیعی] به‌وجود آمد.
۳. (بنابراین) برای وجودِ جهان [= نظم علّی طبیعی] علتی هست.

طرفدار این برهان دربارهٔ نظم علّی جهانی چه می‌تواند بگوید؟ آیا وجود آن آغازی دارد؟ چون فرض طبیعت‌گرا این است که نظم علّی جهانی همان نظم علّی طبیعی است، می‌تواند بگوید: اگر وجود نظم علّی جهانی آغازی دارد، در این صورت نمی‌تواند علتی داشته باشد، و نیازی هم به علت ندارد (ازآنجاکه نظم علّی طبیعی نمی‌تواند علتی داشته باشد، و ازاین‌رو نیازی هم به آن ندارد، پس مقدمهٔ اول قیاس کلامی کیهان‌شناختی نادرست است)؛ و اگر وجود نظم علّی جهانی آغازی ندارد، آن‌گاه وجود نظم علّی طبیعی هم آغازی ندارد و در این صورت مقدمهٔ دوم قیاس کلامی کیهان‌شناختی نادرست است. وقتی به موضوع از چشم‌انداز درست نگاه می‌کنیم، روشن است که قیاس کیهان‌شناختی کلامی هیچ دلیلی برای ترجیح خداباوری به طبیعت‌گرایی اقامه نمی‌کند.

در وهلهٔ دوم، به روایت متعارف از برهان کیهان‌شناختی براساس امکان (خاص) توجه کنید:

۱. همهٔ ساختارهای تماماً ممکن، علت‌هایی دارند.
۲. جهان [= نظم علّی طبیعی] ساختاری تماماً ممکن است.
۳. (بنابراین) جهان [= نظم علّی طبیعی] علتی دارد.

طرفدار این برهان دربارهٔ نظم علّی جهانی چه می‌تواند بگوید؟ آیا آن نظم تماماً ممکن است؟ ازآنجاکه فرض طبیعت‌گرا این است که نظم علّی جهانی همان نظم علّی طبیعی است، می‌تواند بگوید: اگر نظم علّی جهانی تماماً ممکن است، در این صورت نمی‌تواند علتی داشته باشد، و از این رو نیازی هم به علت ندارد، (ازآنجاکه نظم علّی طبیعی نمی‌تواند علت داشته باشد، و از این رو به آن نیازی هم ندارد، پس مقدمهٔ اول استدلال به روشنی نادرست است)؛ و اگر نظم علّی جهانی تماماً ممکن نیست، آن‌گاه نظم علّی طبیعی تماماً ممکن نیست و در این صورت مقدمهٔ دوم به‌روشنی نادرست است. اگر به موضوع از چشم‌انداز درست نظر کنیم، روشن است که برهان کیهان‌شناختی مرتبط با امکان (خاص) هیچ دلیلی برای ترجیح دادن خداباوری بر طبیعت‌گرایی ارائه نمی‌کند.

تنظیم ظریف کیهانی

دومین نمونه داده‌ای که ارائه می‌کنیم تنظیم ظریف کیهانی (ادعایی) جهانِ قابلِ‌مشاهده است. ایدهٔ اصلی این است که تغییرات بسیار کوچک در مقدار پارامترهای کیهانی که ویژگی‌های جهان ما را تعیین می‌کند، می‌توانست تاریخ جهان را به شدت تغییر دهد: یا طولِ عمر جهان بسیار کوتاه‌تر از این می‌شد، از مرتبهٔ یک ثانیه یا کمتر، یا درغیر این‌صورت چنان به سرعت از هم می‌پاشید که گویی همواره فقط دربردارندهٔ کم‌وبیش هیچ‌چیز جز فضای خالی نمی‌توانست باشد. اما روشن است که در این تاریخ‌های «دگرگونی‌یافتهٔ» جهان هیچ موجود انسانی، حیات هوشمند یا عاملان بدنمند، یا

حیات برپایهٔ کربن یا درواقع هیچ سامانهٔ پیچیدهٔ خودسازمان‌دهنده‌ای نمی‌توانست وجود داشته باشد. و چنین ملاحظه‌ای ممکن است باعث طرح چنین پرسشی شود: «چرا پارامترهای کیهانی که ویژگی‌های جهان ما را تعیین می‌کنند، چنین مقدارهایی دارند؟»

به‌منظور بحث‌هایی که در ادامه می‌آید، فرض خواهیم کرد که این واقعاً درست است که تغییرهای بسیار جزئی در مقدار پارامترهای کیهانی که ویژگی‌های جهان ما را تعیین می‌کنند، می‌توانستند تاریخ جهان ما را به شکلی که توصیف شد به‌شدت تغییر دهند. برخی کیهان‌شناسان این را قبول ندارند؛ برخی دیگر می‌گویند وجود ظاهری تنظیم ظریف کیهانی صرفاً اثر تصنعی الگوهای کیهانی ناکامل کنونی ما است. اما از سوی دیگر، کیهان‌شناسان بسیاری هستند که گمان می‌کنند تنظیم ظریف کیهانی یک واقعیت اثبات‌شدهٔ قطعی در رابطه با جهان قابلِ‌مشاهده است.

بیایید اول ببینیم امور از دیدگاه طبیعت‌گرا چگونه به‌نظر می‌رسد. اگر طبیعت‌گرا گمان کند که هر جهان ممکنی «سرآغاز مشترکی» با جهان واقع دارد، و همچنین اگر طبیعت‌گرا فرض کند که مقدار پارامترهای کیهانی مربوطه در هیچ بخشی از جهان تغییر نکند، در این صورت طبیعت‌گرا (به‌ناچار) بر این تصور خواهد بود که مقدار پارامترهای کیهانی ضروری است: مقدار پارامترهای کیهانی نمی‌توانست با آنچه هستند تفاوت داشته باشد! (در ادامهٔ بحث فرض خواهیم کرد که در هیچ بخشی از جهان واقع، مقدار پارامترهای کیهانی مربوطه تغییر نمی‌کند. اگر دلیلی بیابیم مبنی بر این‌که شاید در بخش‌هایی از جهان مقدار پارامترهای کیهانی مربوطه تغییر کند، آن‌گاه بازمی‌گردیم و پیامدهای این فرض را موردِبررسی قرار خواهیم داد).

اگر فرضِ طبیعت‌گرا این نباشد که هر جهانِ ممکنی «سرآغاز مشترک» با جهان واقع دارد، در آن صورت طبیعت‌گرا آزاد خواهد بود که فرض کند شاید پارامترهای کیهانی مربوطه همواره مقدار متفاوتی، با آنچه واقعاً دارند، داشته‌اند. در آن صورت به‌نظر می‌رسد که طبیعت‌گرا نیاز دارد تا فرض کند این حقیقتاً واقعیت بدونِ تبیینی است که

پارامترهای کیهانی مربوطه مقداری را که اکنون دارند کسب نموده‌اند: درنهایت هیچ تبیینی وجود ندارد که چرا پارامترهای کیهانی مربوطه مقدارهای کنونی را دارند. این که چنین رویکردی برای طبیعت‌گرا مشکل‌زا خواهد بود یا نه نکته‌ای است که بعداً به آن بازخواهیم گشت.

حال بیایید ببینیم وضعیت از دیدگاه خداباور چگونه به‌نظر می‌رسد. اگر خداباور فرض کند که هر جهان ممکنی «سرآغاز مشترکی» با جهانِ واقع دارد، در این صورت، یا الف) خداباور فرض خواهد کرد که ارتباط تصادفی عینی میان حالت اولیهٔ خداوند و خلق حالت اولیهٔ جهان ما توسط خداوند وجود دارد؛ و یا ب) خداباور فرض خواهد کرد که خلق حالت اولیهٔ جهان توسط خداوند یک ضرورت است. اگر ضروری باشد که خداوند حالت اولیهٔ جهان ما را که درحالِ حاضر هست، خلق کرده باشد، آن‌گاه مقدار پارامترهای کیهانی مربوطه ضروری است: مقدار پارامترهای کیهانی نمی‌توانست با آن‌چه درحالِ حاضر هست تفاوتی داشته باشد! از سوی دیگر، اگر ارتباط تصادفی عینی میان حالت اولیهٔ خداوند و خلق حالت اولیهٔ جهان ما توسط خداوند وجود داشته باشد، در این صورت به‌نظر می‌رسد که این صرفاً واقعیتِ بدونِ تبیینی است که پارامترهای کیهانی مربوطه، مقدارهای فعلی را که دارند، می‌گیرند (و نه مقدارهای دیگری).

اگر فرض خداباور این نباشد که هر جهانِ ممکنی «سرآغاز مشترکی» با جهانِ واقع دارد، ما باز هم همان دو امکان را در رابطه با ارتباط میان حالت اولیهٔ خداوند و خلق حالت اولیهٔ جهان ما توسط خداوند خواهیم داشت. از یک سو اگر این ارتباط به‌طور عینی تصادفی است، و اگر حالت اولیهٔ خداوند به‌طور بدونِ تبیینی ممکنِ خاص است، آن‌گاه این صرفاً یک واقعیت بدونِ تبیین است که پارامترهای کیهانی مربوطه، مقدارهای فعلی را دارند (به‌جای آن که مقدارهای دیگری داشته باشند). از سوی دیگر اگر این ارتباط ضروری باشد، این واقعیت که حالت اولیهٔ خداوند ممکنِ خاصِ بدونِ تبیین است، همچنان دلالت بر آن دارد که این تنها واقعیتی بدونِ‌تبیین است که پارامترهای کیهانی مربوطه (به جای آن که مقدارهای دیگری داشته باشند) مقدارهای

فعلی را دارند.

ازآنجاکه خداباوران و طبیعت‌گرایان دقیقاً گزینه‌های یکسانی را برای توضیح این دارند که چرا پارامترهای کیهانی که ویژگی‌های جهان ما را تعیین می‌کنند مقدارهای مشخصی دارند - هر دو دیدگاه می‌توانند این را ضروری در نظر بگیرند که مقدار پارامترهای کیهانی چنین است، و هر دو دیدگاه می‌توانند بر این باور باشند که مقدار این پارامترها به نحو بدونِ‌تبیینی از امکان برخوردارند - به‌نظر می‌رسد باید به این نتیجه‌گیری برسیم که ملاحظات مربوط به این مقدارها موجب برتری هیچ‌یک از این دو دیدگاه بر دیگری نمی‌شود.

بی‌شک نتیجه‌ای که اکنون پیشنهاد کردیم از سوی برخی خوانندگان اشتباه به‌نظر خواهد رسید. زیرا بالاخره این که چرا تنظیم ظریف پارامترهای کیهانی از نظر بسیاری از خداباوران مهم است، دقیقاً به این دلیل است که به‌نظر می‌رسد خداوند مقادیر پارامترهای کیهانی را طوری «انتخاب کرده است» که تضمین‌کنندهٔ به‌وجودآمدن حیات انسانی، حیات هوشمند، عاملان بدنمند، حیات مبتنی بر کربن، یا سامانه‌های خودسازمان‌هندهٔ پیچیده - یا حداقل امکانِ به‌وجود آمدن آنها - باشد.

شاید این اعتراض محاسنی داشته باشد. پرسش مهمی که در بحث پیشین نادیده گرفته شد مربوط به طیف مقدارهایی است که پارامترهای کیهانی می‌توانستند در دو سناریو کسب کنند. اگر فرض کنیم که طبیعت‌گرایان، در مقایسه با خداباوران، باید براساس دیدگاه خود بپذیرند که پارامترها لازم است طیف مقدارهای گسترده‌تری داشته باشند، شاید باید بپذیریم که دیدگاه خداباوران با شواهد قوی‌تری پشتیبانی می‌شود. اما چرا باید فرض کنیم که طبیعت‌گرایان، در مقایسه با خداباوران، باید بپذیرند که پارامترهای کیهانی طیف مقدارهای گسترده‌تری داشته باشند؟ این صرفاً همچون شرط دلخواهی به نظر می‌رسد. و اگر ما بخواهیم مقایسه‌ای داشته باشیم بین: الف) دیدگاهی که می‌گوید این واقعیتی بدونِ تبیین است که پارامترها طیف معیّنی از مقدارها را اخذ کرده‌اند؛ و ب) این دیدگاه که می‌گوید پارامترها باید مقدارهایی را از طیف مشخصی

کسب می‌کردند، اما این صرفاً واقعیت بدونِ‌تبیینی است که انتخاب خاصی انجام شده؛ بسیار دشوار خواهد بود که چرا باید فکر کنیم که یک دیدگاه توضیح رضایت‌بخش‌تری از دیدگاه دیگر ارائه می‌دهد.

آیا خداوند می‌توانست انتخاب کند که جهانی را بسازد که کمتر از یک ثانیه دوام می‌آورد؟ آیا خداوند می‌توانست انتخاب کند جهانی بسازد که چنان به سرعت از هم می‌پاشید که بیشتر یک فضای خالی بود؟ اگر فکر کنیم که پاسخ به هر یک از این پرسش‌ها مثبت است، در این صورت نمی‌توانیم این را هم بگوییم که خداوند باید با درنظرگرفتن همهٔ جوانب دلیلی برای ترجیح ساختن جهانی داشته باشد «که در آن حیات ممکن است»، در مقابل یکی از جهان‌های جایگزینی «که در آنها امکان حیات وجود ندارد». اما اگر لازم نبود که خداوند، با بررسی همه جوانب، دلیلی برای چنین ترجیحی داشته باشد، آن‌گاه با این فرض که *انتخاب* خداوند واقعیت بدونِ تبیینی است، به اطمینان نتیجه این خواهد بود که خداباور توضیحی بهتر از طبیعت‌گرا ندارد که چرا پارامترهای کیهانی مقدارهای کنونی را دارند.

تاریخ زمین

سومین داده‌ای که مطرح می‌کنیم مجموع دانش گردآوری‌شده‌ای است که دربارهٔ ماهیت و تاریخ زمین وجود دارد؛ که به‌ویژه شامل مجموع دانش گردآوری‌شده دربارهٔ ماهیت و تاریخ ارگانیسم‌های زنده هم می‌شود. دو پرسش را در رابطه با این داده‌ها باید درنظر بگیریم. پرسش اول دربارهٔ این است که آیا محتوای معتبر در علومی مانند اخترفیزیک، زمین‌شناسی، ژئوفیزیک، ژئوشیمی، جغرافیای طبیعی، دیرینه‌شناسی، زیست‌شناسی، بیوشیمی، فیزیولوژی، میکروبیولوژی، ژنتیک، بوم‌شناسی، داروشناسی و مانند این‌ها خداباوری را بر طبیعت‌گرایی ترجیح می‌دهد (یا برعکس). پرسش دوم مربوط به این است که آیا وجود ارگانیسم‌های زندهٔ پیچیده و سیستم‌های اکولوژیک

پیچیده، موجب برتری خداباوری بر طبیعت‌گرایی می‌شود (یا برعکس).

ممکن است برخی تمایل داشته باشند که فکر کنند مجموع دانش گردآوری‌شدهٔ «علوم طبیعی» به‌طور قطع به سود طبیعت‌گرایی در برابر خداباوری است. به‌خصوص که ممکن است توجه را به این واقعیت جلب کنند که حتی یک نتیجهٔ معتبر در «علوم طبیعی» وجود ندارد که به فرض وجود خداوند وابسته باشد. در اخترفیزیک، زمین‌شناسی، ژئوفیزیک، ژئوشیمی، جغرافیای طبیعی، دیرینه‌شناسی، زیست‌شناسی، بیوشیمی، فیزیولوژی، میکروبیولوژی، ژنتیک، بوم‌شناسی، داروشناسی و هر دانش طبیعی دیگری، هیچ دانشی وجود ندارد که مبتنی بر فرض وجود خداوند باشد. اگر کسی کتاب‌های دانشگاهیِ موردِتأیید دانشمندان برتر جهان را بررسی کند، به دنبال چنین عباراتی در ابتدای آنها گشتن بیهوده است: «ما با این فرض شروع می‌کنیم که خداوند وجود دارد و منشاء، بنیان یا سبب پیدایش هر چیزی است که می‌تواند منشاء، بنیان یا سبب پیدایشی داشته باشد». براساس چنین ملاحظاتی می‌توانیم وانمود کنیم که وقتی لاپلاس[۱۴] گفت که «ما نیازی به این فرضیه نداریم» به نمایندگی از طرف تمام «دانشمندان علوم طبیعی» سخن می‌گفت.

اما به نظر من اشتباه است که فرض کنیم چنین ملاحظاتی به‌گونه‌ای نشان می‌دهند که مجموع دانش گردآوری‌شدهٔ «علوم طبیعی» به ضرر خداباوری از طبیعت‌گرایی حمایت می‌کند. درعوض، به نظر من این‌طور می‌رسد که محتوای دانش گردآوری‌شدهٔ «علوم طبیعی» معتبر اصلاً هیچ دلالتی در بحث میان طبیعت‌گرایان و خداباوران ندارد: هیچ دلیلی وجود ندارد که خداباوران *باید* فرض کنند که وجود خداوند دلالت‌هایی بر محتوای «علوم طبیعی» داشته باشد. (خداباوران می‌توانند کاملاً به‌خوبی فرض بگیرند که *تنها* منبع اطلاعات موردِاعتماد ما دربارهٔ جهان طبیعی که آفریدهٔ خداوند است، علوم طبیعی است.)

برخی افراد فکر خواهند کرد که امکان ندارد ادعاهایی که من مطرح کرده‌ام درست

۱۴. Laplace

باشند. به‌ویژه خداباوران بسیاری هستند که گمان می‌کنند وجود ارگانیسم‌های زندهٔ پیچیده و اعضای پیچیده آنها - چشم، مغز، تاژک و غیره - با اختلاف زیاد، از خداباوری، در برابر طبیعت‌گرایی، حمایت می‌کند. از یک سو خداباورانی هستند که فرض می‌کنند که «علوم طبیعی» تبیینی ناکافی از وجود ارگانیسم‌های زندهٔ پیچیده و اعضای پیچیدهٔ آنها ارائه می‌دهند (گرچه تبیین ارائه‌شده در حدی که مطرح شده، خوب است). از سوی دیگر خداباورانی هستند که گمان می‌کنند تبیینی که «علوم طبیعی» از وجود ارگانیسم‌های زندهٔ پیچیده و اعضاء پیچیدهٔ آنها ارائه می‌کند، جزئیاتی ناکافی و اشتباه است.

خداباورانی که فرض می‌کنند «علوم طبیعی» تبیینی صرفاً ناکافی از وجود ارگانیسم‌های زندهٔ پیچیده و اعضای پیچیدهٔ آنها ارائه می‌دهد، فرض می‌کنند که تصمیم‌های خداوند به‌عنوان آفریننده در آغاز سلسله (علّی) رخدادهایی است که درنهایت به این جهان طبیعی که اکنون می‌بینیم منجر شده است: خداوند شرایط و قوانین اولیه‌ای را انتخاب کرد که تضمین‌کنندهٔ به‌وجود آمدن انسان، حیات هوشمند، عاملان بدنمند، حیات مبتنی بر کربن یا سامانه‌های خودسازمان‌دهندهٔ پیچیده - از برخی انواعی که درنهایت در جهان ما پدیدار شدند - روی کرهٔ زمین، یا حداقل امکان آن، بودند. ازآنجاکه ما پیش‌تر دربارهٔ این دیدگاه (در بخش تنظیم ظریف کیهانی) بحث کرده‌ایم، لازم نیست در اینجا به بررسی بیشتر آن بپردازیم.

خداباورانی که بر این باورند که تبیین «علوم طبیعی» دربارهٔ ارگانیسم‌های زندهٔ پیچیده و اعضای پیچیدهٔ آنها *اشتباه* است، به‌طور معمول بخش‌هایی از مجموع دانش گردآوری‌شدهٔ «علوم طبیعی» را رد کرده یا با آن مخالفت می‌کنند. به‌طور خاص چنین خداباورانی انکار می‌کنند که نظریهٔ فرگشت حتی تبیینی جزئی از وجود انسان، چشم انسان، مغز انسان، تاژک‌های باکتریایی و غیره ارائه می‌دهد. اما با توجه به ارزش‌های نظریه‌ای که بر مبنای آنها مشاجرهٔ میان طبیعت‌گرایان و خداباوران را ارزیابی می‌کنیم، به‌نظر می‌رسد ناگزیریم این امر را به‌عنوان یک بُرد برای طبیعت‌گرایان درنظر بگیریم:

زیرا هیچ نظریهٔ زیست‌شناختی جایگزینی وجود ندارد که به اندازه نظریهٔ فرگشت ساده باشد، دقت پیش‌بینی، برازش و گسترهٔ تبیینی داشته باشد. (شاید وقتی شواهد بیشتری مربوط به متون دینی، مراجع اقتدار و سنت را بررسی کنیم این رأی رد شود. باید در بررسی شواهد بیشتر این نکته را به خاطر داشته باشیم.)

خداباورانی که فرض می‌کنند «علوم طبیعی» تبیین اشتباه درمورد وجود ارگانیسم‌های زندهٔ پیچیده و اجزای پیچیدهٔ آنها ارائه می‌دهد اغلب طرفداران برهان‌های (نظم) غایت‌شناختی (زیست‌شناختی) برای وجود خداوند هستند. بحث در این بخش را با بررسی مشهورترین برهان زیست‌شناختی نظم برای اثبات وجود خداوند به پایان می‌بریم.

برهان «ساعت‌ساز» پیلی[۱۵]

ویلیام پیلی در سال ۱۸۰۵ در کتاب *الهیات طبیعی*[۱۶] خود، چنین نوشته است:

> وقتی به بررسی یک ساعت می‌پردازیم ... گمان می‌کنیم که این استنباط که ساعت باید سازنده‌ای داشته باشد ناگزیر است... [اما] تمام نمودهای طراحی که در ساعت وجود دارند، در سازوکارهای طبیعت هم وجود دارند؛ با این تفاوت که در مورد طبیعت بزرگ‌تر، بیشتر و به درجه‌ای هستند که ورای هر نوع محاسبه است.[۱۷]

روشن است که ما با پیلی موافق‌ایم که وقتی ساعتی را می‌بینیم «ناگزیر» فرض می‌کنیم که سازنده‌ای داشته است. علاوه بر این همان‌طور که پیلی اشاره می‌کند، حتی اگر هرگز ساعتی را ندیده باشیم، یا ندانیم کارکرد ساعت چیست و فقط یک ساعت خراب و ازکارافتاده مقابل خود داشته باشیم و غیره، «ناگزیر» چنین فرضی خواهیم کرد. اما چرا چنین است؟ چه چیزی در ساعت وجود دارد که با دیدن آن «ناگزیر»

۱۵. William Paley

۱۶. Natural Theology

۱۷. (*Natural Theology, American Tract Society*, 1881, 9–10)

چنین فرضی می‌کنیم؟

پیلی ادعا می‌کند وقتی که ما ساعت را مشاهده می‌کنیم، می‌بینیم که کارکردی اصلی دارد، قطعات آن کارکردهایی دارند و موادی که ساعت و قطعاتش از آن ساخته شده برای کارکردی که دارند بسیار متناسب‌اند. علاوه بر این پیلی مدعی است چون ما *این* چیزها را می‌بینیم، «ناگزیر» به این باور می‌رسیم که ساعت سازنده‌ای دارد.

ادعاهای پیلی غیرمحتمل‌اند. مثالِ واقعیِ کشفِ سازوکار آنتیکیترا[۱۸] در سال ۱۹۰۰-۱۹۰۱ را درنظر بگیرید. کاشفان این سازوکار بلافاصله دریافتند که آن سازوکار ساختهٔ انسان است، گرچه اصلاً نمی‌دانستند که کارکرد اصلی آن چیست، نمی‌دانستند کارکرد اجزای آن چیست و (درنتیجه) نمی‌دانستند که آیا موادی که سازوکار و اجزای آن از آنها ساخته شده متناسب با کارکردهای موردِنظر بوده است یا نه. (کاوش‌های اخیر نشان داده است که سازوکار آنتیکیترا درواقع رایانهٔ مکانیکی باستانی است که برای محاسبهٔ جایگاه اجرام آسمانی مهم مانند خورشید، ماه، سیاره‌ها و ستارگان طراحی شده بود. اما ۵۰ سال پس از کشف این سازوکار بود که به این نکته پی بردند.)

پس چطور بود که افرادی که سازوکار آنتیکیترا را کشف کردند بلافاصله آن را به‌عنوان چیزی ساختهٔ انسان شناسایی نمودند؟ آنها بلافاصله متوجه شدند که این سازوکار از فلزهایی ساخته شده است که به‌طور طبیعی در طبیعت وجود ندارد، مانند برنز. آنها بلافاصله دریافتند که شکل این سازوکار متعلق به جهان طبیعی نیست. آنها بلافاصله دریافتند که داخل آن چرخ‌دنده‌هایی وجود دارد و البته نیک می‌دانستند که چرخ‌دنده‌ها روی درخت نمی‌رویند و غیره.

این نکات به‌طور کامل برهان پیلی را نابود می‌کنند. وقتی گیاهان و حیوانات را مشاهده می‌کنیم، این دریافت را **نداریم** که آنها از فلزاتی ساخته شده‌اند که در طبیعت وجود

۱۸. Antikythera Mechanism سازوکار یا ماشین آنتیکیترا یک رایانهٔ آنالوگ باستانی مربوط به عصر هلنیستی و اوایل قرن یکم پیش از میلاد مسیح است. این دستگاه به منظور انجام محاسبات مربوط به اخترشناسی و گرفت‌ها طراحی شده است. ماشین آنتیکیترا به عنوان قدیمی‌ترین نمونه دستگاهی که در آن چرخ‌دنده به کار رفته است شناخته می‌شود و گاهی از آن با عنوان نخستین رایانهٔ آنالوگ نام برده می‌شود. (ویکی‌پدیا)

ندارند؛ این دریافت را **نداریم** که آنها اَشکالی دارند که در طبیعت وجود ندارند؛ چرخ‌دنده‌هایی درون آنها **نمی‌بینیم** و غیره. به عبارت دیگر این گفته به‌وضوح نادرست است که «هر نمودی از طرح که در ساعت وجود دارد در طبیعت هم وجود دارد.».

شاید اعتراض شود که حتی اگر پیلی در این مورد اشتباه کرده باشد که ما چطور تشخیص می‌دهیم چیزی مصنوع است، اما با این‌حال حق با اوست که ملاحظات مربوط به کارکرد و تناسب مواد سازنده با کارکرد برای تشخیص مصنوع بودن چیزی کافی است. حتی اگر این درست نباشد که ما با تشخیص کارکرد یک ساعت و تناسب مواد سازنده و کارکرد، آن را به‌عنوان مصنوع شناسایی می‌کنیم، آیا این همچنان درست نیست که ما صرفاً با تشخیص کارکرد و تناسب مواد سازنده با کارکرد می‌توانیم تشخیص دهیم که چیزی مصنوع است؟

نه، روشن است که این‌طور نیست. برای مثال، قلب یک خرگوش را درنظر بگیرید (شاید پیلی چنان قلبی را کالبدشکافی کرده باشد). شکی نیست که قلب خرگوش به نوعی تعلق دارد که کارکردی دارد و مواد سازنده‌اش هم با آن کارکرد تناسب دارد: اما شکی نیست که «ناگزیر» این فرض وجود نخواهد داشت که قلب خرگوش مصنوع است. درحالی که خداباوران ممکن است باور داشته باشند که قلب خرگوش مصنوع است، زیرا خداوند آن را طراحی کرده، هیچ شکی وجود ندارد که طبیعت‌گرایان کمترین تمایلی به قبول آن ندارند. و البته طبیعت‌گرایان فرض می‌کنند که جایگزینی هست، یعنی تبیین فرگشتی در مورد قلب خرگوش (و کارکردهای آن همراه با تناسب مواد سازنده با کارکردهایی که برای ما قابلِ‌مشاهده است) در جهان وجود دارد.

نتیجۀ این بحث روشن است: برهان پیلی هیچ دلیلی برای ترجیح خداباوری به خداناباوری فراهم نمی‌کند. علاوه بر این دشواری‌ای که ما در برهان پیلی بر آن تمرکز کردیم عمومیت دارد: روایت‌های معاصر فراوانی از برهانِ نظمِ زیستی وجود دارد که دقیقاً به‌خاطر همین ملاحظات ضعف دارند. برای مثال نسخۀ «پیچیدگی غیرقابل

فروکاهش» از برهان پیلی را که مایکل بیهی[۱۹] از آن دفاع می‌کند درنظر بگیرید. طبق نظر بیهی وقتی «پیچیدگی غیرقابل فروکاهش» را شناسایی کنیم، استنباط طرح «ناگزیر» صورت خواهد گرفت؛ به بیان خلاصه وقتی مشاهده می‌کنیم که چیزی الف) برساخته از چند جزء متناسب و درحالِ تعاملِ خوب با هم است که به کارکرد اصلی آن کمک می‌کنند؛ و ب) برداشتن هر یک از آن اجزا منجر به ازکارافتادن مجموعه می‌شود. برای مثال یک تله‌موش معمولی را درنظر بگیرید: اگر کف چوبی، فنر، چکش، میلۀ نگه‌دارنده یا طعمه در آن وجود نداشته باشد، تله‌موش از کار خواهد افتاد (ازاین‌رو براساس تعریف بیهی، تله‌موش معمولی، پیچیدگی غیرقابل فروکاهش دارد).
این ایده که کشف پیچیدگی غیرقابل فروکاهش زمینۀ توانایی ما برای شناسایی مصنوعات است، به اندازۀ پیشنهاد پیلی که طبق آن ما با تشخیص کارکرد و تناسب موادِ سازنده با کارکرد توان شناسایی مصنوعات را داریم، غیرمحتمل است. (ما می‌توانیم تله‌موش را به‌عنوان مصنوع شناسایی کنیم، حتی اگر ندانیم که عملکرد آن چیست و حتی اگر هرگز به ذهن ما نیز خطور نکرده باشد که پیچیدگی غیرقابل فروکاهش دارد.) اما حتی اگر قبول داشته باشیم که *نیازی* به شناسایی وجود پیچیدگی غیرقابل فروکاهش نداریم تا به این نتیجه برسیم که چیزی مصنوع است یا نه، شاید به‌هرحال فرض کنیم هر چیزی که آن را دارای پیچیدگی غیرقابل فروکاهش می‌یابیم، در آن طراحی هوشمند هم مشاهده می‌کنیم؟ بدونِ‌تردید چنین نیست! اگر مغز من، قلب من، یا شُش‌های من را در بیاورید، من از کار خواهم افتاد: این بدان معناست که من به‌طور غیرقابل فروکاهشی پیچیده‌ام. اما این فرض کاملاً یاوه است که صِرف چنین ملاحظه‌ای برای رسیدن به این نتیجه کافی است که طبیعت‌گرا برای وجود مغز، قلب، شش و غیره در جهان تبیین فرگشتی ندارد، یا نمی‌تواند داشته باشد. (اگر اثبات غلط بودن نظریۀ فرگشت این‌قدر راحت بود، می‌توانستید مطمئن باشید که دانشمندان جدی، مثلاً دانشمندانی که در مؤسسات مهم دانشگاهی جهان کار می‌کنند، خیلی وقت پیش

۱۹. Michael Behe

این نظریه را رها می‌کردند.)

تاریخ بشریت

چهارمین دادهٔ موردِبررسی مجموع دانش گردآوری‌شدهٔ موجود دربارهٔ تاریخ و ماهیت انسان و جوامع انسانی است. در رابطه با این داده دو سؤال را موردِبررسی قرار خواهیم داد. پرسش اول دربارهٔ این است که آیا محتوای معتبر در علومی مانند دیرینه‌شناسی، انسان‌شناسی، مردم‌شناسی، جغرافیای انسانی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، علومِ شناختی، اقتصاد، علومِ سیاسی، حقوق، تاریخِ انسان، زبان‌شناسی، آموزش و پرورش، روابط بین‌الملل، مطالعات حقوقی، تاریخ بشری، علومِ ارتباطات و غیره موجب برتر شناخته شدن خداباوری در مقایسه با طبیعت‌گرایی می‌شود (یا برعکس). پرسش دوم مربوط به این است که آیا وجود و ماهیت گزارش‌های مربوط به معجزه، و دیگر انواع بروز قدرت‌های فراطبیعی، در طول تاریخ بشری، خداپرستی را مطلوب‌تر از طبیعت‌گرایی می‌کند (یا برعکس).

ممکن است برخی تمایل داشته باشند که فکر کنند محتوای مجموع دانش گردآوری‌شدهٔ «علومِ اجتماعی» به‌طور حتم موجب برتری طبیعت‌گرایی بر خداباوری می‌شود. به‌طور خاص ممکن است برخی توجه ما را به این واقعیت جلب کنند که حتی یک نتیجه‌گیری ثابت‌شده در «علوم اجتماعی» وجود ندارد که مبتنی بر این فرض باشد که خداوند وجود دارد. هیچ دانش معتبری در علومی مانند دیرینه‌شناسی، انسان‌شناسی، مردم‌شناسی، جغرافیای انسانی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، علومِ شناختی، اقتصاد، علومِ سیاسی، جرم‌شناسی، زبان‌شناسی، آموزش و پرورش، روابط بین‌الملل، مطالعات حقوقی، تاریخ بشر، علومِ ارتباطات و غیره وجود ندارد که بر مبنای فرض وجود خداوند باشد. اگر کسی به کتاب‌های درسی که بهترین دانشمندان علوم اجتماعی جهان آنها را تأیید می‌کنند نگاه کند، بیهوده خواهد بود که به دنبال جملاتی چنین باشید: «ما با

این فرض آغاز می‌کنیم که خداوند وجود دارد، و منشاء یا بنیان یا علت به‌وجودآمدن همه چیز است.» براساس چنین ملاحظاتی می‌توانیم چنین وانمود کنیم که وقتی لاپلاس گفت که «ما به آن فرضیه نیاز نداریم» به نمایندگی از تمام دانشمندان «علوم اجتماعی» سخن می‌گفت.

اما همان‌طور که من پیشتر در بحث دربارهٔ «علومِ طبیعی» به آن اشاره کردم، به نظر من اشتباه است که فرض کنیم چنین ملاحظاتی نشان می‌دهند که مجموع دانش گردآوری‌شدهٔ «علومِ اجتماعی»، از طبیعت‌گرایی درمقابل خداباوری حمایت می‌کند. درعوض به نظر من مجموع دانش گردآوری‌شدهٔ معتبر «علومِ اجتماعی» هیچ دلالتی برای بحث میان طبیعت‌گرا و خداباور ندارد: اصلاً هیچ دلیلی وجود ندارد که خداباور *باید* فرض کند که وجود خداوند دلالتی برای محتوای «علومِ اجتماعی» دارد. (بالاخره، ممکن است این‌طور باشد که خداباور به‌طور کامل باور داشته باشد که «علومِ اجتماعی» تنها منبع موردِاعتماد اطلاعات ما در رابطه با «جهان اجتماعی» است که خداوند آفریده است.)

برخی افراد فکر خواهند کرد که ادعاهایی که من الان مطرح کردم احتمالاً نمی‌تواند درست باشد. به‌ویژه خداباوران زیادی وجود دارند که گمان می‌کنند پدیده‌هایی در حوزهٔ تاریخ بشری وجود دارد که آنها را با فرض وجود خداوند بسیار بهتر می‌توان تبیین کرد تا با استفاده از این فرض که واقعیت علّی همان واقعیت طبیعی است. به‌طور خاص بسیاری خداباوران فرض می‌کنند که رخدادهای ثبت‌شده‌ای در تاریخ بشر، معجزاتی، وجود دارد که در بهترین حالت می‌توان آنها را به‌عنوان نتیجهٔ دخالت مستقیم خداوند در نظم علّی طبیعی درک کرد. درحالی‌که طبیعت‌گرایان فرض می‌کنند که بهترین تبیین را برای گزارش معجزات، یا گزارش‌های مربوط به تجربهٔ رخدادهای معجزه‌آسا، همواره می‌توان در چارچوب «علوم اجتماعی طبیعت‌گرایانه» یا گفتمان طبیعت‌گرایانه به‌طور گسترده‌تری تفسیر نمود؛ برخی خداباوران فرض می‌کنند که بهترین تبیین برای دستِ‌کم برخی از گزارش‌های معجزات، یا گزارش تجربهٔ رخدادهای معجزه‌آسا، به

دخالت مستقیم خداوند در نظم علّی طبیعی باز می‌گردد.

در ادیان مختلف جهان، گزارش‌های بی‌شماری از معجزه‌ها وجود دارد. برای مثال این گزارش‌های مشهور را درنظر بگیرید: به دنیا آمدن بودا بدون درد زایمان (و لقاح بدون رابطهٔ جنسی والدینش)؛ زنده ماندن آروناگری‌ناتر[۲۰] پس از پایین پریدن از منارهٔ معبد؛ تبدیل آب به شراب توسط عیسی مسیح؛ شق‌القمر توسط محمدِ نبی؛ زلزله، تاریک شدن خورشید و بارش گل‌های زیبا از آسمان پس از اعدام ایکادون[۲۱] توسط شاهِ سیلا، بئوفونگ[۲۲]؛ عبور وارثْ‌علی‌شاه[۲۳] از میان رودخانهٔ سیل‌آسای گنگ؛ رشد دوبارهٔ پای قطع‌شدهٔ میگوئل خوآن پلیسر[۲۴]؛ تار شدن، تغییر رنگ دادن، چرخش و رقص خورشید در آسمان و سقوط آن به زمین در شهر فاتیما[۲۵] در پرتغال؛ قدرت شفای اودری ماری سانتو[۲۶] و مانند اینها.

همچنین گزارش‌های بی‌شماری از دیگر انواع دخالت‌ها، وقایع، فعالیت‌ها و پدیده‌های *خلاف قاعدهٔ* دیگر در دوران‌های تاریخ بشر وجود دارد. برای مثال این گزارش‌ها را در نظر بگیرید: طالع‌بینی، ملاقات با بیگانگان (موجودات فرازمینی)، ارتباط با ارواح، غیب‌بینی، موجودات مرموز (مانند بانی‌یپ[۲۷]، مارهای حلقوی چنبره‌زده، هیولاهای لُخنس، درختان آدم‌خوار، پریان دریایی، گرگ‌نمایان، موجودات آتش‌نما[۲۸] و یتی)، دیوها و شیاطین، دازینگ[۲۹]، ادراک فراحسی (ESP)، پریان، کف‌بینی، ارواح، دیو و

۲۰. Arunagirinathar

۲۱. Ichadon

۲۲. King Beopheung of Silla

۲۳. Sarkar Waris Pak

۲۴. Miguel Juan Pellicer

۲۵. Fatima

۲۶. Audrey Marie Santo

۲۷. bunyip

۲۸. Will-o’-the-wisps

۲۹. Dowsing، نوعی پیش‌گویی است برای یافتن چیزهای باارزش، مانند آب‌های زیرزمینی، گنجهای دفن شده، سنگ‌های زیرزمینی، نفت خام و بسیاری چیزهای دیگر که به‌وسیلهٔ یک میله انجام می‌شود. یک ترکه چوب یا میله Y شکل، یا دو میله L شکل برای این کار استفاده می‌شود. (منبع: ویکی‌پدیا)

جن، تجربهٔ خروج از بدن یا برون‌فکنی اثیری، پیش‌گویی، تناسخ، دورجابه‌جایی، فکرخوانی، جادوگری و نیز طیف گسترده‌ای از گزارش‌های مربوط به اعمالی که آنها را می‌توان تحتِ عنوان «پزشکی جایگزین» یا «شفابخشی معنوی» جمع نمود (مانند گُل‌درمانی باخ[۳۰]، کایروپراکتیک، رنگ‌درمانی، بلوردرمانی، بادکش، قرار دادن شمع‌گوش، هومئوپاتی، مردمک‌درمانی، آهن‌ربادرمانی، ناتروپاتی (طبیعت‌درمانی)[۳۱]، انعکاس‌درمانی، ریکی[۳۲](انرژی‌درمانی)، رالفینگ[۳۳] و غیره).

البته درحالی که می‌توان بحث کرد که حقیقت برخی از این گزارش‌ها ممکن است با طبیعت‌گرایی تناسب نداشته باشد، برخی دیگر چنین نیستند. اما وقتی به ارزیابی گزارشِ شواهدِ معجزات در بحث میان خداباوری و طبیعت‌گرایی می‌پردازیم، باید به طیف کامل گزارش‌های دخالت‌ها، وقایع، فعالیت‌ها و پدیده‌هایی که از چشم‌انداز دانش معتبر امروزی خلاف قاعده هستند، بنگریم. جای بحث نیست که حقیقتِ تقریباً تمام چیزهایی که در دو پاراگراف پیشین به آنها اشاره شد، با کاوش‌های علوم طبیعی یا اجتماعی تأیید نشده است. جای بحث نیست که حوزهٔ کاوش این نوع دخالت‌ها، وقایع، فعالیت‌ها و پدیده‌ها (همان‌طور که دیوید هیوم در بحث مشهورش دربارهٔ معجزات گفته است) انباشته از «ساده‌لوحی و حماقت» است. پیامد آن برای کسانی که ادعا می‌کنند برخی از گزارش‌های معیّنْ شاهدی برای خداباوری در برابر طبیعت‌گرایی محسوب می‌شود، روشن است: باید دلیل خوبی ارائه شود تا تصور کنیم که این گزارش‌های معیّن دارای ویژگی‌هایی مرتبط با حقیقت هستند که آنها را به‌روشنی از دیگر گزارش‌های مربوط به معجزات و امور خلاف قاعده متمایز می‌کند. اگر دلیل خوبی برای وجود ویژگی‌های مرتبط با حقیقت که به‌روشنی آنها را از مجموعهٔ گستردهٔ گزارش‌ها دربارهٔ امور معجزه‌آسا و خلافِ قاعده متمایز می‌کند وجود نداشته باشد، روشن است که پیامد

---

۳۰. Bach flower remedies

۳۱. Naturopathy

۳۲. Reiki

۳۳. Rolfing

صحیحی که باید استنتاج نمود این است که این گزارش‌ها به نفع خداباوری، در برابر طبیعت‌گرایی، حمایتی جدّی ارائه نمی‌کنند.

بحث ما تا اینجا پاسخی به این نداده است که آیا گزارش‌های معیّن از معجزاتی که ویژگی‌های مرتبط با حقیقت دارند، گزارش‌هایی که به‌روشنی آنها را از مجموعهٔ گزارش‌ها دربارهٔ امور معجزه‌آسا و خلاف قاعده متمایز می‌کند، وجود دارند یا نه. هیوم در این رابطه هیچ شکی نداشت:

> در تمام تاریخ، حتی یک معجزه وجود ندارد که تعدادی کافی از افرادِ دارای عقل سلیم، اهل آموزش و یادگیری، به گونه‌ای که تضمین‌کنندهٔ توهم نداشتنِ آنها باشد، به آن شهادت داده باشند؛ افرادی با چنان وحدت شخصیتی که آنان را در ورای هرگونه تردید برای فریب دیگران قرار دهد؛ افرادی که چنان درنظر مردمان اعتبار و شهرت داشته باشند که اگر معلوم شود دروغ گفته‌اند موجب آبروریزی آنها شود؛ و درعینِ‌حال شهادت به واقعیاتی داده باشند که به شیوه‌های عمومی و در بخش‌های شناخته‌شدهٔ جهان رخ داده باشد که بازرسی آنها گریزناپذیر باشد.[۳۴]

به نظر من اگر شواهدی که تاکنون مطرح کرده‌ایم را بررسی کنیم - نظم علّی جهانی، تنظیم ظریف کیهانی، تاریخ بزرگ‌مقیاس و تاریخ بشر - باید با هیوم موافقت کنیم: ازآنجاکه تاکنون هیچ‌چیز دیگری پیدا نکرده‌ایم که موجب برتری خداباوری بر طبیعت‌گرایی باشد، باید فرض کنیم که بررسی مجموع گزارش‌ها دربارهٔ امور معجزه‌آسا و خلاف قاعده هم موجب برتری خداباوری بر طبیعت‌گرایی نخواهد شد. اما اگر در آینده ملاحظات دیگری را کشف کنیم که موجب برتری خداباوری بر طبیعت‌گرایی شود، شاید دلیلی برای بازبینی این قضاوت پیدا کنیم. پس با تعلیق بررسی‌های آتی، باید در اینجا نتیجه‌گیری کنیم که در ملاحظات مربوط به نظم علّی جهانی، تنظیم ظریف کیهانی و مجموع دانش «علوم طبیعی» و «علوم اجتماعی» شاهدی وجود نداشته که موجب برتری دادن خداباوری بر طبیعت‌گرایی شود و شاید این‌طور باشد که ملاحظات مربوط به نظم علّی جهانی، تنظیم ظریف کیهانی و محتوای دانش «علوم

۳۴. *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, edited by L. A. Selby-Bigge and revised by P. H. Nidditch, Oxford: Clarendon, 1975, 116–7

طبیعی» و «علوم اجتماعی» موجب برتری طبیعت‌گرایی بر خداباوری است.

دانش پیشینی

دادهٔ پنجم مربوط به مجموع گردآوری‌شدهٔ دانش پیشینی است: ریاضیات، منطق، آمار و مانند این‌ها. (این قابلِ‌بحث است که چه چیز دیگری به مجموع گردآوری‌شدهٔ دانش پیشینی تعلق دارد. شاید حداقل بخشی از دانش متافیزیکی هم دانش پیشینی محسوب شود. شاید حداقل بخشی از دانش موجّهات هم دانش پیشینی محسوب شود. شاید حداقل بخش‌های دیگری از دانش فلسفی هم دانش پیشینی محسوب شود. اما در بحث آتی لازم نیست به محدودهٔ دقیق دانش پ‌یشینی بپردازیم.)

برخی خداباوران، به‌طور مثال رنه دکارت[۳۵] (۱۵۹۵-۱۶۵۰)، فرض می‌کنند که خداوند حقیقت چیزهایی را که به‌طور پیشینی می‌دانیم، بنیان نهاده است: خدا حقایق ریاضیات، حقایق آمار، حقایق منطق، حقایق متافیزیک و غیره را بنیان نهاده است؛ اما این حرف نادرست به‌نظر می‌رسد. اگر این درست باشد که خداوند حقایق ریاضیات، حقایق آمار، حقایق منطق، حقایق متافیزیک و غیره را *بنیان نهاده است*، در آن صورت باید نقطه‌ای در نظم علّی جهانی وجود داشته باشد که این بنیان در آن نقطه رخ داده باشد: بخش آغازینی از نظم علّی جهانی وجود دارد که حقایق ریاضیات، حقایق آمار، حقایق منطق و حقایق متافیزیک در آن برقرار نیستند و سپس درنتیجهٔ کارهای خلاقانهٔ خداوند در آفرینش چنین است که حقایق ریاضیات، حقایق آمار، حقایق منطق و حقایق متافیزیک برقرار می‌شود. اما اکنون از خود بپرسید: چه چیزی دربارهٔ نظم علّی جهانی پیش از بنیان نهادن حقایق ریاضیات، حقایق آمار، حقایق منطق، و حقایق متافیزیک حقیقت دارد؟ به اطمینان اگر خداوند وجود داشته باشد، خداوند در تمام بخش‌های نظم علّی جهانی همان خداوند است. به اطمینان اگر خداوند وجود داشته باشد، خداوند در تمام

۳۵. René Descartes

بخش‌های نظم علّی جهانی یگانه - و شاید ثلاثه! - است. به اطمینان اگر خداوند وجود داشته باشد، خداوند صرفاً جزئی انتزاعی در جایی از نظم علّی جهانی نیست. اما این ادعاها فقط در صورتی می‌تواند درست باشد که حقایق ریاضیات، حقایق آمار، حقایق منطق و حقایق متافیزیک در *تمام* بخش‌های نظم علّی جهانی وجود داشته باشد.

شاید کسی فکر کند و بگوید: هرچند خداوند تمام حقایق ریاضیات، حقایق آمار، حقایق منطق و حقایق متافیزیک را بنا نهاده است، با این حال این حقایق در تمامی نقاط نظم علّی صدق می‌کنند. اما چنین چیزی نمی‌تواند درست باشد! در نظم علّی، علت‌ها مقدم بر معلول‌ها هستند. اگر بگوییم که چیزی توسط چیز دیگری بنیان نهاده شده است به معنای تعهد فوری به این ادعا است که به لحاظ علّی، چیزی که بنیان‌نهادن را انجام داده پیش از چیزی که بنیان نهاده شده است وجود داشته و این فقط درصورتی ممکن است که چیز اول پیش از بنیان نهادن چیز دوم وجود داشته باشد. به‌عبارت دیگر، حقایق ریاضیات، حقایق آمار، حقایق منطق و حقایق متافیزیک نمی‌توانند ضروریات منشعب از علّیت باشند. علاوه بر این حتی اگر حقایق ریاضیات، حقایق آمار، حقایق منطق و حقایق متافیزیک بتوانند ضروریات منشعب از علّیت باشند، امکان ندارد که این حقایق در نتیجهٔ انتخاب‌های آزادِ یک عاملْ از نوع آزادی‌گرایانه «بنیان نهاده» شده باشد، زیرا انتخاب‌های آزاد یک عامل از نوع آزادی‌گرایانه نمی‌تواند (به‌نحو منشعب از علیت) ضروری باشد. ازاین‌رو حتی اگر فردی بتواند این دیدگاه را - *با این‌که غیرممکن است* - داشته باشد که حقایق ریاضیات، حقایق آمار، حقایق منطق و حقایق متافیزیک توسط خداوند «بنیان نهاده» شده‌اند، منبع نهایی این حقایق ورای خداوند خواهد بود: در هر آن چیزی که به‌طور علّی خداوند را بر آن داشت تا این حقایق را «بنیان نهد».

حتی اگر توافق بر این باشد که خداباوری در رابطه با شرط حقیقت‌بخشی به ریاضیات، آمار، منطق، متافیزیک و مانند این‌ها امتیازی بر طبیعت‌گرایی ندارد، یعنی حتی اگر توافق کنیم که خداباوری در تبیین حقیقت ادعاهای ریاضیات، آمار، منطق، متافیزیک و غیره امتیازی بر طبیعت‌گرایی ندارد، شاید هنوز هم ممکن باشد که استدلال کنیم

خداباوری در رابطه با تبیین این که ما چگونه به (برخی) حقایق ریاضیات، آمار، منطق، متافیزیک و مانند این‌ها *دانش* داریم، بر طبیعت‌گرایی برتری دارد. به‌طور ویژه، خداباوران می‌توانند ادعا کنند که ما درواقع فقط به این خاطر که خداوند ما را چنان ساخته است که می‌توانیم حقایق ریاضیات، آمار، منطق، متافیزیک و غیره را بدانیم، می‌توانیم این حقایق را بدانیم.

این ادعا شاید باورنکردنی به‌نظر برسد. بدونِ تردید ما می‌توانیم حداقل از طریق گواهی - یا از طریق آموختن از - دیگران به دستِ‌کم برخی از این حقایق ریاضیات، آمار، منطق و متافیزیک دست یابیم؛ و به نظر محتمل می‌رسد که چنین ملاحظاتی هیچ امتیازی برای خداباوری در برابر طبیعت‌گرایی ارائه ننمایند. علاوه بر این راه‌های مستقیمی وجود دارند که ما می‌توانیم دستِ‌کم دربارهٔ برخی از این حقایق ریاضیات، آمار، منطق و متافیزیکْ دانش کسب کنیم و کسب چنین دانشی نیز موجب امتیازِ خداباوری بر طبیعت‌گرایی نمی‌شود.

این مدعای ریاضیاتی را، که اولین بار اقلیدس[۳۶] آن را اثبات نمود، درنظر بگیرید که بی‌نهایت عدد اول داریم. چگونه می‌دانیم که این ادعا درست است؟ می‌توانیم آن را این‌گونه اثبات کنیم: فرض کنید که این ادعا نادرست است. در آن صورت اعداد اول متناهی خواهند بود و ما باید دستِ‌کم در اصل بتوانیم فهرست کاملی از آنها ارائه کنیم. حال عددی را در نظر بگیرید که با ضرب کردن تمام اعداد اول موجود در فهرست (متناهی) خود به‌دست آورده‌ایم و آن را با یک جمع کنیم. این عدد به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند بر هیچ‌یک از اعداد اول فهرست تقسیم‌پذیر (بدون باقی‌مانده) باشد. (اگر به عددی که بر ۲ بخش‌پذیر است یکی اضافه کنیم، عدد به‌دست‌آمده بر ۲ بخش‌پذیر نخواهد بود. اگر به عددی که بر ۳ بخش‌پذیر است یکی اضافه کنید، عدد به‌دست‌آمده دیگر بر ۳ بخش‌پذیر نخواهد بود و به‌همین‌ترتیب. چون عددی که از ضرب تمام اعداد فهرست به‌دست آمده است - به‌روشنی! - بر تمام اعداد موجود در فهرست بخش‌پذیر است،

۳۶. Euclid

عددِ به‌دست‌آمده از حاصل‌ضرب به‌علاوهٔ ۱ - به‌روشنی - بر هیچ‌یک از اعداد موجود در فهرست بخش‌پذیر نخواهد بود.) بنابراین یا عددِ جدیدِ به‌دست‌آمده اول است (که متناقض با این فرض است که ما تمام اعداد اول را در فهرست داریم) یا درغیراین‌صورت عدد جدیدْ مضرب اعداد اولی دارد که در فهرست ما نبوده است (و این هم متناقض با این فرض ماست که ما تمام اعداد اول را در فهرست خود داشته‌ایم). ازاین‌رو این ادعا که اعداد اول متناهی هستند به تناقض می‌رسد؛ بنابراین می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که درواقع اعداد اول نامتناهی هستند.

ازآنجاکه هیچ دلیل روشنی وجود ندارد که چنین اثبات ریاضیاتی برای طبیعت‌گرا چالش‌برانگیزتر از خداباور باشد، نیاز داریم برای پشتیبانی از این ایده که «برای تبیین دانش خود دربارهٔ (برخی) حقایق ریاضیات، منطق، آمار و متافیزیک لازم است به خداوند استناد کنیم» به دنبال دلایل دیگری باشیم. شاید چنین ایده‌ای کارگر باشد: اگر فرض کنیم حیطه‌ای از امور - اعداد - وجود دارد که موجب درستی ادعاهای علم حساب می‌شود، آن‌گاه از دیدگاه یک طبیعت‌گرا کسب دانش در آن زمینه به‌طور کامل رمزآلود است. به‌ویژه به‌نظر می‌رسد که طبیعت‌گرا به این تعهد دارد که تعامل علّی با چیزها در آن حیطه را انکار کند: زیرا به هر حال اعداد جزءِ عناصرِ تشکل‌دهندهٔ چیزها در نظم علّی طبیعی نیستند. اما اگر طبیعت‌گرا انکار کند که ما می‌توانیم با اعداد تعامل علّی داشته باشیم، آن‌گاه چطور می‌تواند دانش ما دربارهٔ آنها را توضیح دهد؟

ممکن است در این مرحله طبیعت‌گرا تلاش کند ورق را برگرداند: اگر ما هیچ تعاملی با اعداد نداشته باشیم، خداباور چگونه می‌تواند دانش ما به اعداد را توضیح دهد؟ شاید خداباور به این گمان متمایل باشد که ما یک قوّهٔ ذهنی ناطبیعی - «شهود» - داریم که ما را در تماس علّی با اعداد قرار می‌دهد؛ اما از نظر من این فکر اعتباری ندارد که دانش ما از ریاضیات وابسته به تماس علّی با اعداد و دیگر ابژه‌های ریاضیاتی ناطبیعی است. فیلسوفان ریاضی معاصر در این زمینه دیدگاه‌های متفاوتی دارند. از یک سو،

نام‌گرایان[۳۷]، افسانه‌گرایان[۳۸] و ساختارگرایانی[۳۹] هستند که وجود حیطه‌ای از چیزها، اعداد، را که درستی ادعاهای علم حساب را تعیین می‌کند انکار می‌کنند. از سوی دیگر افلاطون‌گرایانی هستند که گرچه قبول دارند که حیطه‌ای از چیزها، اعداد، وجود دارد که درستی ادعاهای علم حساب را تعیین می‌کند اما انکار می‌کنند که دانش ما از ریاضیات وابسته به داشتن تماس علّی با اعضای آن حیطه است (درعوض، عقیدهٔ آنها به‌طور معمول این است که وجود اعداد را می‌توان با استفاده از ویژگی‌های دیگر بهترین نظریه‌های جهانی *استنباط* کرد). اگر طیف دیدگاه‌هایی که در فلسفهٔ ریاضی معاصر جدی گرفته شده‌اند راهنمای ما باشد، آن‌گاه باید بر این گمان باشیم که ملاحظات ما دربارهٔ دانش ریاضیاتی به‌طور مشخص از خداباوری یا طبیعت‌گرایی حمایت نمی‌کند.

شاید یک راه آخری وجود داشته باشد که با استفاده از آن بتوانیم تلاش کنیم تا ثابت کنیم خداباوری در رابطه با توضیحِ چگونگی کسب *دانش* (از برخی) از حقایق ریاضی، منطق، آمار، متافیزیک و مانند آن موفق‌تر از طبیعت‌گرایی عمل می‌کند. به‌ویژه شاید فرض شود که خداباوری در رابطه با تبیین اصول بنیادی که می‌توان به‌صورت پیشینی به آنها علم پیدا کرد، و به‌ویژه در تبیین دانش ما از اصول *منطقی* که به‌صورت پیشینی به آنها دانش داریم، امتیازی بر طبیعت‌گرایی دارد.

بخش سرگرم‌کنندهٔ گفتگوی «آنچه لاک‌پشت به آشیل گفت» نوشتهٔ لوئیس کارول[۴۰] می‌تواند برای اثبات این نکته موردِاستفاده قرار گیرد: اگر کسی نتواند درک کند که به‌طور منطقی استنباط خاصی لازم است، در آن صورت شاید غیرممکن باشد که بتوان وی را متقاعد کرد که استنباط موردِنظر به‌طور منطقی لازم است. فرض کنید نمی‌توانید درک کنید که از «الف» و «اگر الف آن‌گاه ب»، «ب» نتیجه می‌شود. به‌روشنی بیهوده خواهد بود فرض کنم با این حال باید بتوانید درک کنید که از «الف»

۳۷. Nominalists

۳۸. Fictionalists

۳۹. Structuralists

۴۰. Mind 4, 14, 1895, 278–80

و «اگر الف آن‌گاه ب» و «اگر الف، و اگر الف آن‌گاه ب، آن‌گاه ب»، «ب» نتیجه خواهد شد. زیرا به‌هرحال همان مهارتِ شناختی که برای استنباط اول لازم بود، برای استنباط دوم هم لازم است. علاوه بر این غیرمحتمل نیست که هر استدلالی که من ممکن است برای متقاعد کردن شما جهت پذیرش استنباط اول استفاده کنم، نیازمند به‌کارگیری همان نوع استنباط باشد که مورد تردید شماست.

فرض کنید این نوع ملاحظاتی که بررسی کردیم شما را متقاعد کند که واقعاً غیرممکن است برای پذیرش اصول منطقی، توجیه منطقی فراهم نمود. در آن صورت شاید فرض کنید به‌نظر محتمل می‌آید که هیچ توجیهی برای پذیرش برخی از اصول اساسی منطقی وجود ندارد. درعوض به‌نظر می‌رسد برای این‌که استدلال‌گری منطقی باشیم باید صرفاً این‌طور باشد که ما برای پذیرش یک سری از اصول اساسی منطقی (یا الگوهای اساسی استدلال منطقی) «برنامه‌ریزی شده باشیم». اما شاید خداباور در اینجا بگوید آیا در این صورت نباید برای تبیین این‌که انسان‌ها (کم‌وبیش) برای پذیرش برخی اصول اساسی منطقی (و برخی الگوهای اساسی منطقی) «برنامه‌ریزی» شده‌اند به سراغ خداوند برویم؟

قابل انتظار است که طبیعت‌گرا در این مورد درنگ کند. برای آمادهٔ سازی بحث، نتایج آزمایش ولفگانگ کُهلر[۴۱] در ذهنیت میمون‌*ها* (۱۹۲۵) را درنظر بگیرید. کهلر موزهایی را بسیار بالاتر از دسترس شامپانزه‌هایش آویزان کرد. او دریافت که شامپانزه‌ها می‌توانند با سرهم‌کردن دو تکه چوب یک ابزار ساده درست کنند، یک سری جعبه روی هم گذاشته، از آنها بالا رفته و با استفاده از ابزار دست‌سازشان موزها را پایین بکشند. باتوجه به گزارش کهلر به‌سختی می‌توان در برابر این پیشنهاد مقاومت کرد که شامپانزه‌ها برای پذیرش برخی از الگوهای اساسی تعقل منطقی «برنامه‌ریزی» شده‌اند. اما با این پیش‌فرض که دلایل فرگشتی خوبی برای این‌که چرا شامپانزه‌ها بدین شکل «برنامه‌ریزی» شده‌اند وجود دارد، به‌سختی می‌توان در برابر این پیشنهاد مقاومت کرد

۴۱. Wolfgang Kohler

که باید دلایل فرگشتی خوبی برای «برنامه‌ریزی شدن» انسان‌ها برای پذیرش یک سری از الگوهای اساسی تعقل منطقی وجود داشته باشد. و به اطمینان موجوداتی که برای پذیرش برخی الگوهای اساسی تعقل غیرمنطقی «برنامه‌ریزی» شده باشند یا برای پذیرش الگوهای منطقی که در آزمایش کهلر آشکار گردیده «برنامه‌ریزی» نشده باشند، احتمال کمتری دارد که در محیط‌هایی مانند آنهایی که در سیارهٔ ما یافت می‌شود، رشد و نمو کنند.

بنابراین ما هیچ دلیلی پیدا نکرده‌ایم که فرض کنیم افزودن مجموع دانش پیشینی به شواهدی که پیش‌تر موردِبررسی قرار دادیم - نظم علّی جهان‌شمول، تنظیم ظریف کیهانی و مجموع دانش گردآوری‌شدهٔ «علوم طبیعی» و «علوم اجتماعی» - موجب ازدست‌رفتن امتیازات اولیهٔ طبیعت‌گرایی بر خداباوری می‌شود.

اخلاق و شکوفایی انسان

ششمین شاهد موردِبررسی، حوزهٔ اخلاق و شکوفایی انسان است. در این زمینه پرسش‌هایی را بررسی خواهیم کرد. آیا وجود حقایق اخلاقی موجب برتری خداباوری بر طبیعت‌گرایی می‌شود؟ آیا داشتن دانش اخلاقی توسط ما موجب برتری خداباوری بر طبیعت‌گرایی می‌شود؟ آیا پدیدهٔ وجدان اخلاقی خداباوری را بر طبیعت‌گرایی برتری می‌دهد؟ آیا خداباوری برتر از طبیعت‌گرایی است، چون هدایت‌کننده به فضیلت‌های اخلاقی است؟ آیا خداباوری برتر از طبیعت‌گرایی است چون باور به خدا از رفتار اخلاقی پاسبانی می‌کند؟ آیا چون خداباوری منجر به خوشبختی می‌شود، بر طبیعت‌گرایی برتری دارد؟

حقیقت اخلاقی

پیش‌تر اشاره کردیم که دیدگاه‌های مختلفی در رابطه با مسئلهٔ حقیقت اخلاقی نزد خداباوران و طبیعت‌گرایان وجود دارد. برخی فیلسوفان فرض می‌کنند که حقیقت اخلاقی لازم و/یا نخستی است. برخی فیلسوفان بر این باورند که حقیقت اخلاقی را (برای مثال با استفاده از تاریخ فرگشت یا فرمان‌های الهی) می‌توان تبیین کرد. فیلسوفان دیگری هم وجود دارند که فرض می‌کنند چیزی به نام حقیقت اخلاقی وجود ندارد: اخلاق توهمی بیش نیست، یا ذهنی است یا اصولاً متوجه خواسته‌هاست و نه باورها و اموری از این دست.

این دیدگاه که حقیقت اخلاقی ضروری و/یا نخستی است، هم در اختیار خداباور است و هم در اختیار طبیعت‌گرا: در هر دو مورد امتیازات تبیینی یکسانی را فراهم و هزینه‌های نظریه‌ای یکسانی ایجاد می‌کند. اگر فرض کنیم این دیدگاه جذاب‌ترین دیدگاه دربارهٔ حقیقت اخلاقی است، در آن صورت فرض خواهیم کرد که ملاحظات مربوط به حقیقت اخلاقی موجب برتری خداباوری بر طبیعت‌گرایی یا بالعکس نمی‌شوند.

این دیدگاه که خدا ادعاهای اخلاقی را بنیان می‌نهد بلافاصله دقیقاً با همان مشکلاتی روبه‌رو می‌شود که خدا حقایق ریاضیات، آمار، منطق یا متافیزیک یا مانند آن را بنیان می‌گذارد. اگر درست باشد که خداوند حقایق اخلاقی را *بنیان می‌نهد*، در آن صورت باید نقطه‌ای در نظم علّی جهانی وجود داشته باشد که این حقایق در آن برقرار نباشند و آن‌گاه درنتیجهٔ کار خداوند به عنوان آفریننده، حقایق اخلاقی به‌دست می‌آیند. اما اکنون از خود بپرسید: چه حقیقتی در نظم علّی جهانی پیش از بنیان‌نهاده شدن حقایق اخلاقی وجود دارد؟ بدونِ‌تردید اگر خداوند وجود داشته باشد، خداوند در تمام نقاط نظم علّی، خوب - و عادل و مهربان - است. ولی با این‌حال، این فقط زمانی می‌تواند درست باشد که برخی حقایق اخلاقی وجود داشته باشد که در تمام نقاط نظم علّی جهانی موجود باشد.

البته این ادعا که برخی حقایق اخلاقی وجود دارد که در تمام نقاط نظم علّی جهانی

برقرار است با این ادعای دیگر که خداوند برخی از حقایق اخلاقی را بنیان نهاده است، همخوان است. نکتهٔ موردِنظر در اینجا این نیست که غیرممکن است برخی حقایق اخلاقی وابسته به فرمان‌های خدا باشد؛ بلکه نکته این است که غیرممکن است خداوند ویژگی‌های اخلاقی‌ای داشته باشد که فقط نتیجهٔ علّی فرمان‌های خود او است یا به‌عبارت دیگر حاصل *بنیان نهادن* حقایق اخلاقی بنیادی توسط او باشد. (شاید بتوان چنین استدلالی هم ارائه کرد. اگر چنین بود که خداوند با حکم الهی حقایق اخلاقی را بنیان می‌نهد، طیف حقایقی که می‌توانست بنیان نهد شامل چه چیزهایی می‌شد؟ آیا می‌توانست چنین باشد که برای مثال، قتل، تجاوز به‌عنف، دروغ‌گویی، دزدی و تقلب، کارهای خوبی محسوب شوند، چون خداوند آنها را خوب اعلام کرده است؟ مطمئنا چنین نیست! اما چه تبیینی وجود دارد که صرف اعلام خوب بودن قتل، تجاوز، دروغ‌گویی، دزدی و تقلب ازسوی خداوند منجر به خوب بودن آنها نمی‌شود، مگر آن‌که قتل، تجاوز، دروغ‌گویی، دزدی و تقلب جدا از اعلام خداوند بد باشد؟ از این خط فکری - که در گفتگوی *اوتیفرون*[۴۲] افلاطون به آن اشاره شده - چنین برمی‌آید که دلایل دیگری وجود دارد که حداقل برخی از اعلانات الهی، درصورتی که محتوای آنها درواقع درست باشد، می‌بایست حقایق اخلاقی مستقل را نشان دهد.)

این دیدگاه که حقایق اخلاقی را می‌توان با تاریخ فرگشت، یا به‌طور کلی‌تر با بیانی موردِقبول طبیعت‌گرایان، توضیح داد با همان مشکلات نظریهٔ فرمان الهی روبه‌رو می‌شود. فرض کنید ما می‌پذیریم که تاریخ فرگشتی، یا عوامل دیگری در تاریخ نظم علّی طبیعی، حقایق اخلاقی را بنیان می‌نهد. آن‌گاه دربارهٔ طیف حقایق اخلاقی که توسط تاریخ فرگشتی یا عامل دیگری در تاریخ نظم علّی طبیعی بنیان نهاده شده، چه می‌توانیم بگوییم؟ برای مثال آیا می‌توانست این‌طور باشد که تاریخ فرگشتی، یا عوامل دیگری در نظم علّی طبیعی، موجب این شده باشد که قتل، تجاوز، دروغ‌گویی، دزدی و تقلب درست و خوب محسوب شوند؟ بدونِ‌تردید چنین نمی‌تواند باشد! اما چه چیزی

۴۲. Euthyphro

می‌تواند این واقعیت را توضیح دهد جز این‌که قتل، تجاوز، دروغ، دزدی و تقلب کاملاً جدای از تاریخ فرگشت ما یا عامل دیگری در نظم علّی طبیعی، بد یا اشتباه محسوب می‌شوند؟

گرچه می‌توان دربارهٔ چشم‌اندازهای تبیین حقیقت اخلاقی بیشتر صحبت کرد، از ملاحظاتی که تاکنون موردِبررسی قرار گرفتند چنین برمی‌آید که اگر تبیینی برای حقیقت اخلاقی دردست باشد، بعید به‌نظر می‌رسد که چنین تبیینی موجب برتری طبیعت‌گرایان بر خداباوران یا بالعکس شود.

این دیدگاه که چیزی به عنوان حقیقت اخلاقی وجود ندارد - اخلاق توهمی بیش نیست، یا ذهنی است یا به‌طور عمده با خواسته‌ها سروکار دارد تا باور و غیره - دیدگاهی است که اندک خداباورانی آن را می‌پذیرند. اما تا آن حدی که ما با خداباوری حداقلی سروکار داریم، روشن نیست که باید فرض کنیم که این دیدگاه (نسبت به اخلاق)، موجب برتری طبیعت‌گرایی بر خداباوری است. خداباوری حداقلی هیچ پیش‌فرضی دربارهٔ ویژگی‌های اخلاقی خداوند مطرح نمی‌کند و از این رو با این دیدگاه کاملاً هماهنگ است که هیچ حقیقت اخلاقی وجود ندارد. از سوی دیگر، خداباوریِ استاندارد مشتمل بر این ادعا است که خداوند (ضرورتاً) خیرِ مطلق است. و روشن است این دیدگاه که خداوند خیرِ مطلق است به‌راحتی نمی‌تواند با این دیدگاه که حقیقت اخلاقی وجود ندارد جمع شود. وقتی طیف مفروضات خداباور را گسترده‌تر کنیم، به‌نظر این‌طور می‌آید که باید چنین فرض کرد که این دیدگاه که هیچ حقیقت اخلاقی وجود ندارد موجب برتری طبیعت‌گرایی بر خداباوری است.

به‌طور کلی ملاحظات دربارهٔ حقیقت اخلاقی شاید موجب مطلوب‌تر جلوه دادن طبیعت‌گرایی بر خداباوری مبتنی بر مفهومی گسترده از خداوند باشد؛ اما تا زمانی که توجه خود را به خداباوری حداقلی محدود کنیم، به‌نظر چنین است که ملاحظات در رابطه با حقیقت اخلاقی هیچ‌یک از خداباوری یا طبیعت‌گرایی را بر دیگری برتری نمی‌بخشد.

دانش اخلاقی

با توجه به این‌که دربارهٔ وجود حقایق اخلاقی بحث و جدل وجود دارد، به همان اندازه هم بحث و جدل وجود دارد که آیا دانش اخلاقی وجود دارد یا نه. همان‌طور که اندکی پیش بررسی کردیم، اگر هیچ حقیقت اخلاقی وجود نداشته باشد، و بر آن اساس دانش اخلاقی هم وجود نداشته باشد، آن‌گاه دلیلی داریم تا طبیعت‌گرایی را از خداباوریِ استاندارد برتر بدانیم (گرچه از نظر من دلیلی برای برتری دادن طبیعت‌گرایی بر خداباوریِ حداقلی نخواهیم داشت). از سوی دیگر اگر دانش اخلاقی وجود داشته باشد، آن‌گاه حقیقت اخلاقی هم وجود دارد؛ و همان‌طور که دیدیم اگر حقیقت اخلاقی وجود داشته باشد، در آن صورت محتمل است که حقیقت اخلاقی ضروری باشد (و برخی از آن حقایق، از حیث نظریه‌ای، نخستی باشند). اما اگر حقیقت اخلاقی ضروری باشد (و/یا از حیث نظریه‌ای، نخستی باشد)، آن‌گاه ارزیابی ما دقیقاً همان مسیری را دنبال می‌کند که ارزیابی ما از دانش ریاضیاتی، دانش منطقی، دانش آماری، دانش متافیزیکی، دانش فلسفی و غیره دنبال می‌کند. بنابراین به‌طور خلاصه می‌توان گفت ملاحظات دربارهٔ دانش اخلاقی هیچ دلیلی برای برتر دانستن خداباوری حداقلی بر طبیعت‌گرایی (یا برعکس) فراهم نمی‌کند، اما اگر هیچ دانش اخلاقی وجود نداشته باشد، احتمالاً طبیعت‌گرایی مطلوب‌تر از خداباوری استاندارد خواهد بود.

وجدان

بیشتر افراد با پدیدهٔ وجدان آشنایی دارند: وقتی کارهایی را انجام می‌دهیم که خلاف ارزش‌های اخلاقی ما هستند، حتی اگر هیچ‌کس دیگری هم از این‌که چنان اعمالی را مرتکب شدیم مطلع نشود، دچار احساس گناه، تأسف و شرم می‌شویم و وقتی رفتار از ارزش‌های اخلاقی ما پیروی می‌کند، حتی اگر کسی ناظر بر اعمال ما نباشد، احساس درست‌کاری و موجه بودن داریم. آیا دلیلی وجود دارد که فرض کنیم این واقعیت‌ها

دربارهٔ روان‌شناسیِ اخلاقیِ ما موجب برتری خداباوری بر طبیعت‌گرایی (یا بالعکس) می‌شود؟

شاید خداباوران چنین استدلال کنند: احساس وجدان را در بهترین حالت می‌توان این‌طور تبیین کرد که انسان‌های عامل به فراتر از خود، به موجودی فراطبیعی نظر می‌کنند که شاهد اعمال آنان است و داشتن چنان احساساتی در محضر وی مناسب و صحیح است. در این نوع مواجهه با مسئله، پدیدهٔ وجدان نشان می‌دهد که تقریباً همهٔ مردم *عادی* به‌طور تلویحی چنین فکر می‌کنند که *همواره* کسی هست که ناظر ماست و ما باید در محضر وی رفتار مناسبی داشته باشیم. این ایده همچنین بدین معنا است که همهٔ مردم *عادی*، حداقل به‌طور تلویحی، تمایل به ردِّ طبیعت‌گرایی دارند.

ممکن است طبیعت‌گرا پاسخ دهد: درست است که احساس وجدان را در بهترین حالت می‌توان از منظرِ عاملانی که به موجودی فراتر از خود می‌نگرند فهمید، اما هیچ دلیلی وجود ندارد که فرض کنیم همهٔ افراد چنین فرض می‌کنند که به موجودی فراطبیعی نظر می‌کنند، موجودی که شاهد کارهای آنان است و در محضر وی، مناسب است که آنان احساساتی را داشته باشند که دارند. درعوض، آنچه انسان‌های عامل فکر می‌کنند که به آن نظر دارند، درواقع *تقاضاهایی* هستند که دیگران از آنها داشته‌اند: در وهلهٔ اول، تقاضاهای دوستان و خانواده و به‌طور گسترده‌تر، تقاضاهای جامعه و نهادها و سنت‌های آن. به‌طور کلی اگر من کاری خلاف ارزش‌های اخلاقی مشترک با دوستان، خانواده و جامعه انجام دهم، حتی اگر کسی شاهد اعمال من نباشد، به‌نظر لازم به توضیح بیشتری نیست که چرا احساس گناه، یا تأسف یا شرم می‌کنم.

به‌نظر در اینجا به این نتیجه می‌رسیم: اگر همه چیز برابر و یکسان باشد، در آن صورت خداباور و طبیعت‌گرا هر دو می‌توانند به‌طور رضایت‌بخشی پدیدهٔ وجدان را تبیین کنند؛ یعنی پدیدهٔ وجدان دلیلی برای برتر دانستن خداباوری بر طبیعت‌گرایی (یا بالعکس) فراهم نمی‌کند. اما اگر چیز دیگری ارزشِ بالاترِ مزیّت نظریه‌ای اولیهٔ طبیعت‌گرایی را زیرِسؤال نبرد، در آن صورت باید (بنا بر مزیّت نظریه‌ای اولیهٔ مذکور)

به ترجیح دادن طبیعت‌گرایی به خداباوری ادامه دهیم.

فضیلت

اغلبْ طرفداران یک دین ادعا می‌کنند که پیروان آن دین از نظر اخلاقی به افرادی که از آن دین پیروی نمی‌کنند برتری دارند. به همان اندازه، افرادی که گمان می‌کنند فضیلت اخلاقیِ هم‌کیشانِ آنها بیشتر است، این را هم فرض می‌کنند که چنین واقعیتی نشان از حقیقت داشتن ادعاهای دینِ موردِنظر آنها است. آیا خداباوران به‌طور محتمل می‌توانند ادعا کنند چون خداباوری به فضیلت اخلاقی رهنمون می‌شود، این دلیلی برای برتر دانستن خداباوری بر طبیعت‌گرایی است؟

چگونه می‌توانیم مشخص کنیم که خداباوری، در مقایسهٔ با طبیعت‌گرایی، بیشتر به فضیلت اخلاقی رهنمون می‌شود؟ می‌توانیم داده‌های جامعه‌شناختی را از کشورهایی که دارای درصد بالاتر خداباور (و درصد کمتر طبیعت‌گرا) هستند با کشورهایی که دارای درصد کمتر خداباور (و درصد بالاتر طبیعت‌گرا) هستند با هم مقایسه کنیم. اگر خداباوری واقعاً بیشتر از طبیعت‌گرایی به فضیلت اخلاقی رهنمون می‌شود، به اطمینان باید در داده‌های جامعه‌شناختی مشاهده کنیم که فضیلت اخلاقی بیشتری در کشورهایی وجود دارد که درصد بالاتری خداباور و درصد پایین‌تری طبیعت‌گرا دارند.

از این رو داده‌های زیر را (برگرفته از www.nationmaster.com) درنظر بگیرید:

	ایرلند	ایالات متحده	استرالیا	دانمارک
افرادی که هر هفته به کلیسا می‌روند	٪۸۴	٪۴۴	٪۱۶	٪۵
سقط جنین (به ازای هر «زن عادی» در طول زندگی‌اش)	۰/۱۸ (براساس تعداد سقط جنین ها ی ثبت‌شده در انگلستان)	۰/۶۹	۰/۵۷	۰/۴۸

(سرانه) سرقت	۱/۹۸	۰/۷۱۴	۱/۵۳۰	۱/۳۱۸
قتل (به ازای۱۰۰,۰۰۰)	۱/۳	۹/۱	۱/۲	۱/۱
(سرانه) تجاوز به عنف	۰/۴	۰/۴	۱/۰	۰/۴
خودکشی (به ازای ۱۰۰۰۰۰)	۲/۲	۲/۲	۲/۱	۲/۲
حمله فیزیکی (به ازای ۱۰۰۰۰۰)	۲/۴	۱/۲	۲/۴	۱/۲
طلاق (به ازای ۱۰۰۰)	۰/۸۳	۴/۴۵	۲/۵۲	۲/۸۱
زندانی شدن (به ازای ۱۰۰۰۰۰)	۰/۹۹	۷/۱۵	۱/۱۶	۰/۷۲
نرخ بارداری در نوجوانان (به ازای هر ۱۰۰۰ دختر)	ثبت‌نشده	۶۴	۲۱	۱۰
زیر خط فقر	٪۵	٪۱۲	٪۴	٪۱۲
(سرانه) چاقی	٪۱۳	٪۳۱	٪۲۲	٪۱۰
سیگارکشیدن (روزانه)	٪۲۵	٪۱۷/۵	٪۱۹/۸	٪۲۸
مصرف الکل (لیتر/سالانه)	۱۳/۵	۸/۳	۹/۸	۱۱/۵
دزدی نرم‌افزار (به ازای همه نرم‌افزارهای استفاده شده)	ثبت‌نشده	٪۲۰	٪۲۸	٪۲۵

این نوع داده‌های مقایسه‌ای که در این جدول ارائه شده‌اند را باید با دقت موردِبررسی قرار داد. اغلبْ کشورهای مختلف شیوه‌ها و استانداردهای متفاوتی را برای جمع‌آوری و گزارشِ داده موردِاستفاده قرار می‌دهند. اغلبْ حتی در کشورهایی که برای جمع‌آوری داده‌های دقیق تلاش زیادی می‌کنند، در بهترین حالت هم داده‌ها تقریبی هستند. اغلبْ حتی وقتی افرادی یکسان با روش‌های یکسان، داده‌ها را در کشورهای مختلف جمع‌آوری می‌کنند ظرافت‌هایی در تفسیر آن داده‌ها دخیل است.

اما آنچه که ما در این جدول می‌بینیم همانی است که در هر مجموعه داده از این نوع مشاهده کرده‌ام - برای مثال، در داده‌هایی که در کتاب‌های درسی معمول جمعیت‌شناسی ارائه می‌شوند، یا در کتاب سالانهٔ فرهنگ بریتانیکا، یا در ویکی‌پدیا و غیره - این است که این داده‌ها از این ادعا حمایت نمی‌کنند که دین‌داری بالاتر در یک

کشور با فضیلت اخلاقی بیشتر در آن کشور هم‌بستگی دارد. وقتی به طیف گسترده‌ای از شاخص‌های اختلال‌های شخصی و اجتماعی نگاه کنیم، کشورهایی مانند دانمارک و استرالیا با سطوح پایین‌تر دین‌داری، عملکرد بدتری از کشورهایی مانند ایرلند و ایالات متحده با سطوح بالاتر دین‌داری ندارند.

شاید خداباوران اعتراض کنند که باور مذهبی، خودْ عنصر به‌ویژه مهمی در فضیلت اخلاقی است. اما، جدای از ویژگی خودتأییدگر آشکار این پیشنهاد، نکتهٔ مهمی که باید موردِتوجه قرار گیرد، استقلال عجیب این فضیلت اخلاقی مفروض (دین) از فضیلت‌های اخلاقی است که در آنها شبهه‌ای وجود ندارد. حتی اگر فرض ما این نباشد که فضایل یگانگی دارند، به‌طوری که فرض شود میان نمود یک فضیلت اخلاقی و نمود دیگر فضیلت‌ها دستِ‌کم نوعی همبستگی وجود دارد، بی‌تردید برای ما عجیب است که ببینیم فضیلتی که از قرارْ عنصر مهمی از فضایل اخلاقی است، یعنی دین، در داشتن همبستگی معنادار با معیارهای بدون شبههٔ اختلال اجتماعی شکست می‌خورد (مانند نرخ قتل، نرخ تجاوز، نرخ دزدی، نرخ سوءمصرف الکل، نرخ سوءمصرف مواد مخدر، نرخ از هم‌پاشیدن ازدواج، نرخ بارداری میان نوجوانان و غیره).

شاید خداباور به تجربیات شخصی استناد کند. از یک سو خداباور تعداد زیادی از هم‌کیشانش را می‌شناسد که اسوهٔ فضیلت‌اند. از سوی دیگر «طبیعت‌گراهایی» که وی با آنها آشناست، مدالین موری اُهیر[۴۳]، جوزف استالین[۴۴]، برتراند راسل[۴۵] و مانند این‌ها، حتی اگر آشکارا پلید نباشند، بی‌تردید پایگاه اخلاقی بسیار فروتری دارند. البته طبیعت‌گرایان هم می‌توانند به چیزی بسیار مشابه استناد کنند. از یک سو طبیعت‌گرا آشنایی شخصی با افراد غیرباورمندی دارد که اسوهٔ فضیلت‌اند و از سوی دیگر «خداباورانی» که به ذهنش خطور می‌کنند، تد هاگرد[۴۶]، جیمی سواگارت[۴۷]، جان

۴۳. Madalyn Murray O’Hair

۴۴. Josef Stalin

۴۵. Bertrand Russell

۴۶. Ted Haggard

۴۷. Jimmy Swaggart

گیوگان[۴۸] و مانند این‌ها، حتی اگر آشکارا پلید نباشند، بی‌تردید پایگاه اخلاقی فروتری دارند.

در اینجا پدیدهٔ آشنایی درکار است: *سوگیری شناختی*. ما در توجه به، و جذب، اطلاعاتی که کلیشه‌ها و باورهای ازپیش‌پذیرفته‌شدهٔ ما را تأیید می‌کنند بسیار توانائیم؛ اما در توجه به، و جذب، اطلاعاتی که با باورها و کلیشه‌های ازپیش‌پذیرفته‌شدهٔ ما مغایرت دارند چندان توانا نیستیم. (بی‌شک این تنها بخشی از داستان است. اغلبْ نمی‌دانیم که افراد «خداباور» هستند یا «طبیعت‌گرا» یا اصلاً دیدگاه دیگری دارند. و خرده‌اجتماعاتی که به آنها تعلق داریم ممکن است به شکلی باشد که به‌ندرت با افرادی تماس پیدا کنیم که عضو گروه‌های «دیگر» باشند، یا ما بدانیم که چنین‌اند: «خداباور»، «طبیعت‌گرا» یا گروه دیگری.)

نتیجهٔ این بحث روشن است. از یک سو در داده‌های مربوط به اختلال اجتماعی چیزی وجود ندارد که فضیلت اخلاقی بیشتر خداباوران یا طبیعت‌گرایان را تأیید نماید. از سوی دیگر تبیینی واضح دراین‌باره داریم که چرا اعضای این گروه‌ها ممکن است فکر کنند که فضیلت اخلاقی به‌طور مشخصی به نفع آنان توزیع شده است.

آیا طبیعت‌گرایان می‌توانند اعتراض کنند که داده‌های اجتماعی درواقع نشان‌دهندهٔ همبستگی میان عدمِ‌دین‌داری و فضیلت اخلاقی است؟ زیرا به هر حال، جدای از داده‌های ملی مربوط به اختلال‌های اجتماعی، داده‌هایی هم هست که به‌نظر نشان‌دهندهٔ این است که، به*طور متوسط*، احتمال کمتری دارد پای طبیعت‌گرایان در ایالات متحده به زندان باز شود. اما داده‌هایی هم وجود دارد که نشان می‌دهد هرجا که طبیعت‌گرایانی یافت شده‌اند، به*طور متوسط*، باهوش‌تر و تحصیل‌کرده‌ترند. و البته جای تعجب نیست که در هر کشوری، از یک سو میان هوش و تحصیلات و از سوی دیگر میان سطوح پایین‌تر اختلال‌های اجتماعی هم‌بستگی مثبتی وجود دارد.

گرچه روشن است که در این حوزه نیاز به کار بیشتری وجود دارد، به‌نظر من می‌رسد

۴۸. John Geoghan

که ما باید در این فرض محتاط باشیم که طبیعت‌گرا یا خداباور فقط به دلیل اتخاذ موضع طبیعت‌گرایی یا خداباوری مدعی بهرهٔ بیشتری از فضیلت اخلاقی باشد. علاوه بر این حتی روشن‌تر است که باید در این فرض محتاط‌تر باشیم که چون یکی از این دیدگاه‌ها بهرهٔ بیشتری از فضیلت اخلاقی دارد، پس شواهدی در دست داریم که یکی از آنها بر دیگری برتری دارد.

اجبار

اغلبْ طرفداران یک مذهب ادعا می‌کنند که باورهای مذهبی آنها تنها حائل میان آنها و زندگی فاسد و قانون‌شکنانه است. خداباور ممکن است بگوید: اگر به خداوند باور نداشتم، درحالِ قتل و غارت و خون‌ریزی بودم و زندگی‌ام کاملاً انباشته از فساد و فحشا می‌بود. همچنین ممکن است خداباور بگوید: در مورد دیگران هم این صادق است: اگر باورهای مذهبی به‌اندازهٔ کافی رواج نداشت، همه درحالِ قتل و غارت و خون‌ریزی بودند و زندگی انباشته از فساد و فحشا می‌بود. باور به خداوند تنها چیزی است که میان ما و سبعیت حائل است: جامعهٔ ما بر مبنای این باور بنا شده و در صورتی که باور به خدا به خطر بیفتد، جامعه هم به خطر خواهد افتاد.

طبیعت‌گرایان نباید این حرف‌ها را جدی بگیرند. اگر ادعای خداباور درست باشد که باورش جلوی قتل و غارت و خون‌ریزی و فساد و فحشا را می‌گیرد، در آن صورت طبیعت‌گرا ممکن است: الف) احساس آسودگی کند که خداباور باورهای موردِنظر را دارد؛ اما ب) نگران باشد که درصورتی که خداباور آن باورها را نداشته باشد، ازدست وی ایمن نخواهد بود. اما بی‌شک روشن است که همچنین ممکن است طبیعت‌گرا صرفاً تصور کند که خداباور خودفریفته است: اگر خداباور، باورهایش را از دست دهد، مایهٔ خوشبختی همه است که شروع به قتل و غارت و خون‌ریزی و فساد و فحشا *نخواهد* کرد. به‌ویژه ممکن است طبیعت‌گرا دربارهٔ داده‌های مربوط به اختلال‌های اجتماعی که

در بخش پیشین بررسی کردیم تأمل نماید: شواهدی که در دست داریم از این دیدگاه حمایت نمی‌کند که «طبیعت‌گرا»، در مقایسه با «خداباور»، با احتمال بیشتری دست به قتل و غارت و خون‌ریزی و فساد و فحشا می‌زند.

شاید خداباور اعتراض کند که این طبیعت‌گراست که خودفریفته است: شاید طبیعت‌گرا به‌طور موفقیت‌آمیزی حرمت قتل و غارت و خون‌ریزی و فساد و فحشا را درونی‌سازی کرده باشد، اما الف) این حرمت‌ها به‌طور کامل برگرفته از آموزه‌های دینی است؛ و ب) درونی‌سازی این حرمت‌ها با توجیه‌های «طبیعت‌گرایانه» ممکن نیست.

طبیعت‌گرا باید پاسخ دهد که چنین فرضی محتمل نیست که حرمت درونی‌سازی‌شده علیه قتل و غارت و خون‌ریزی و فساد و فحشا برگرفته از آموزه‌های دینی است. درعوض محتمل‌تر است که مبنایی فرگشتی برای قضاوت‌های اخلاقی نخستی ما وجود داشته باشد: یا ساختارهای شناختی که قضاوت‌های اخلاقی نخستی ما را تولید می‌کنند به‌طور مستقیم انتخاب شده‌اند، یا ساختارهای شناختی که عرضه‌کنندهٔ قضاوت‌های اخلاقی ماست، محصول جانبی فرگشتی ساختارهای شناختی است که خود به‌طور مستقیم انتخاب شده‌اند. زیرا به آسانی می‌توان دید که حرمت قتل، غارت، خون‌ریزی، فساد و فحشا باعث امتیاز انتخابی برای گروه‌هایی است که آنها را درونی‌سازی نموده‌اند. علاوه بر این، و در نتیجهٔ این، بسیار محتمل‌تر است که دستِ‌کم، بخشی از آموزه‌های دینی به مثابه واکنشی به قضاوت‌های اخلاقی اولیه‌ای باشند که از ساختارهای شناختی انتخابی فرگشتی صادر شده و از چنان قضاوت‌هایی نشئت گرفته باشند؛ به این معنا که مسیر درست تبیین دقیقاً برعکس است.

اما به وضوح می‌توان گفت که اگر حق با طبیعت‌گرا باشد، در این صورت مسئلهٔ توجیه درونی‌سازی حرمت‌های موردِنظر اصلاً پیش نمی‌آید و مثل این است که بالاآمدن سطح آب را توجیه کنیم. البته مسئلهٔ توجیه خود حرمت‌ها باقی می‌ماند. اما ما پیش‌تر این موضوع را در بحث مربوط به حقیقت اخلاقی و دانش اخلاقی موردِبررسی قرار دادیم و لازم نیست در اینجا دوباره به آن بپردازیم.

پیامد این بحث این است که ملاحظات مربوط به میل به قتل، غارت، خون‌ریزی، فساد و فحشا موجب مطلوب‌جلوه‌دادن خداباوری علیه طبیعت‌گرایی نمی‌شود. این امر که آیا این ملاحظات موجب برتری دادن طبیعت‌گرایی بر خداباوری می‌شود، در بخش بعدی در بحث مربوط به اثر شر اخلاقی بر خداباوری استاندارد موردِبررسی قرار خواهد گرفت.

شادمانی

اغلبْ طرفداران یک دین خاص اظهار می‌کنند که پیروان آن دین از دیگران شادترند و در ادامه ادعا می‌کنند که به همین دلیل آن دین درست است. به‌ویژه خداباوران بسیاری هستند که، براساس مطالعات علومِ اجتماعی، ادعا می‌کنند شواهد زیادی وجود دارد که خداباوران از خداناباوران شادترند. آیا خداباوران به‌طور معقول می‌توانند ادعا کنند که شادی بیشتر در میان خداباوران دلیلی برای ترجیح دادن خداباوری بر طبیعت‌گرایی است؟

به‌نظر من باور آن بسیار دشوار است که پذیرش خداباوری حداقلی و ترجیح آن به طبیعت‌گرایی (حداقلی) موجب احساس شادی یا خوشبختی بیشتری شود، یا حتی سهم مهمی در شادی داشته باشد. درواقع به‌نظر می‌رسد که باور به این‌که خداباوریِ استاندارد، به‌جای طبیعت‌گرایی، نقش مهمی در شادمانی ایفا می‌کند یا می‌تواند ایفا کند، دشوار است. اگر شادتر بودن خداباوران، در مقایسه با خداناباوران، وجهی داشته باشد، بی‌تردید به باورهای دیگر آنان دربارهٔ زندگی پس از مرگ، داوری عادلانه در رستاخیز و غیره بستگی خواهد داشت؛ یعنی به باورهایی بستگی خواهد داشت که فراتر از صرف باور به وجود (و خوبی) خداوند هستند.

اما آیا این واقعاً درست است که خداباوران شادتر از خداناباوران هستند؟ این قطعاً درست است که مطالعات زیادی وجود دارد که در آن خداباوران، در مقایسه با خداناباوران، سطوح بالاتری از احساس شادی را *گزارش* می‌کنند. اما گزارش‌های شخصی از سطوح

شادی تنها شاهد مرتبط برای ارزیابی سطوح شادی نیست. به‌ویژه وقتی دربارهٔ این واقعیت تأمل کنیم که باورهای مذهبی، دربارهٔ زندگی پس از مرگ، عدالت کامل در رستاخیز و غیره، ممکن است به دین‌داران *انگیزه‌ای* برای گزارش‌های مبتنی بر سطوح بالاتر خوشبختی دهد، باید بپرسیم آیا شواهد دیگری دربارهٔ احساس شادی وجود دارد که با گزارش‌های شخصی همخوان نباشد.

و البته چنین شواهدی وجود دارند. پیش‌تر برخی از این شواهد را در بحث مربوط به فضیلت‌های اخلاقی بررسی کردیم. دوباره به جدولی که نشان‌دهندهٔ هم‌بستگی میان دین‌داری و اختلال اجتماعی است نگاه کنید. اگر دین‌داری با شادی هم‌بستگی داشته باشد، اما دین‌داری با سطوح پایین‌ترِ اختلال اجتماعی هم‌بستگی نداشته باشد، و یا احتمالاً با سطوح بالاترِ اختلال اجتماعی هم‌بستگی داشته باشد، در این صورت شادمانی با سطوح پایین‌ترِ اختلال اجتماعی هم‌بستگی ندارد، و شاید اصلاً با سطوح بالاترِ اختلال اجتماعی هم‌بستگی دارد. اما فرض عدمِ‌هم‌بستگی میان شادی و سطوح پایین‌تر اختلال اجتماعی و امکان هم‌بستگی آن با سطوح بالاترِ اختلال اجتماعی بی‌معنا است. همه می‌دانیم که طلاق، قتل، چاقی و غیره با *ناشادمانی* هم‌بستگی دارند و همهٔ ما می‌دانیم که وقتی تمامی شواهد را درنظر بگیریم، واقعاً شواهد بدون چون‌وچرایی در اختیار نداریم که دین‌داران از غیردین‌داران شادترند (چه رسد به این‌که خداباوران از خداناباوران شادتر باشند، و چه رسد به این‌که خداباوران از طبیعت‌گرایان شادتر باشند).

به‌طور خلاصه، ما دلیلی نیافته‌ایم که افزودن داده‌های مربوط به اخلاق، حقیقت اخلاقی، دانش اخلاقی، وجدان، توزیع فضیلت اخلاقی، اجبار رفتار اخلاقی و توزیع شادی انسانی، به شواهدی که پیش‌تر موردِبررسی قرار دادیم - نظم علّی جهانی، تنظیم ظریف کیهانی، مجموع دانش گزارش‌شده از«علوم طبیعی» و «علوم اجتماعی» و ذخیرهٔ دانش پیشینی - از برتری اولیهٔ طبیعت‌گرایی بر خداباوری می‌کاهد.

آگاهی و عقل

هفتمین دادهٔ مورد نظر ما حوزهٔ توانایی‌های ذهنی و قوای موجودات بشری است. از یک سو به بررسی تجربهٔ آگاهانهٔ ذهنی خود خواهیم پرداخت: وِجِمایْت[۴۹] برای ما چه مزه‌ای دارد، یا دیدن رنگ قرمز چه حسی دارد، یا سُل ماژور که روی یک گیتار آکوستیک نواخته شده چه طنینی در گوش ما دارد، یا قلقلک کف پا چه حسی دارد و غیره. و از سوی دیگر به بررسی قابلیت انسان‌ها برای پرداختن به استدلال‌های صریح ریاضیاتی و منطقی خواهیم پرداخت.

آگاهی و حالات ذهن

انسان‌ها با خوردن حلزون یا سبزیجات خامی که توسط حلزون‌ها آلوده شده‌اند می‌توانند عفونت کرم ریهٔ موش[۵۰] بگیرند. شفیرهٔ کرم‌های ریه ازطریق خون به مغز منتقل شده و می‌توانند موجب آسیب مغزی دائمی گردند.

تصور کنید شما شفیرهٔ کرم ریه هستید و به مغز میزبانتان رسیده‌اید. آیا هنگام حفر سوراخ در آن با باورها، تمایلات و احساس‌های میزبان روبه‌رو خواهید شد؟ آیا هنگام عبور از بافت‌های عصبی، ادراک‌ها و حس‌های بدنی وی را تشخیص خواهید داد؟

برخی فیلسوفان فرض کرده‌اند که پاسخ منفی کاملاً درست به این پرسش‌ها شاهدی برای مطلوب‌تر دانستن خداباوری درمقایسه با طبیعت‌گرایی است. براساس دیدگاه آنها این نوع آزمایش‌های فکری به صراحت نشان‌دهندهٔ این فرض است که مغز ما ترکیبی غیرمادی، در واقع ناطبیعی، دارد: باورها، تمایلات، عواطف، ادراکات و حس‌ها را نه در مغز، بلکه در جوهرهای غیرفیزیکی، روح‌های ما، می‌توان یافت که به‌طور علّی با مغز در تعامل است. برای مثال لایب‌نیتس می‌گوید:

---

۴۹. Vegemite

۵۰. *Angiostrongylus cantonensis*

و با فرض اینکه آنجا ماشینی باشد که ساختار آن موجب فکر و احساس و داشتن ادراک است، می‌توان آن را، با حفظ تناسب، چنان بزرگ شده تصور کرد که بتوان در آن، چنان‌چه در آسیایی، داخل شد. وقتی با احراز این شرط به درون آن بنگریم در آن فقط قطعاتی که بعضی دیگر را می‌رانند، خواهیم یافت و نه هرگز آنچه تبیین ادراکی است. بنابراین، تنها در جوهر بسیط و نه در مرکب یا ماشین است که باید آن را جست و جو کرد. همچنین جز این یعنی جز ادراکها و تغیّرات آنها را نمی‌توان در جوهر بسیط یافت، و فقط همین ممکن است افعال درونی جوهرهای بسیط باشد و بس.[۵۱]

روشن است که استنباط لایب‌نیتس عجولانه است. اگر فرض کنیم باورها، تمایلات، احساس‌ها و ادراک‌ها را می‌توان در مغز یافت، بی‌تردید فرض خواهیم کرد که اینها *حالات* یا *فرایندهایی*، به‌ویژه حالات یا فرآیندهای عصبی-شیمیایی، هستند که کرم می‌تواند حین سوراخ کردن مغز موجب اختلال آنها شود، اما به‌طور حتم *چیزهایی* نیستند که کرم بتواند با آنها برخورد کند یا آنها را مشاهده نماید. اما آزمایش‌های فکری دیگر و جدیدتری وجود دارد که بسیاری فکر می‌کنند می‌توانند با استفاده از آنها شواهد قوی‌تر برای ترجیح خداباوری بر طبیعت‌گرایی ارائه کنند.
مثلاً زامبی‌ها را درنظر بگیرید. نه اجساد متحرک داستان‌های ترسناک بلکه موجوداتِ ازنظر ذهنی کم‌بهره‌ای که دیوید چالمرز[۵۲] آنها را در فلسفه طرح کرده است. طبق تصور چالمرز، دوقلوی زامبی شما کسی است که از نظر فیزیکی دقیقاً مانند شماست، دقیقاً با همان حالات و فرایندهای عصبی در مغز، اما کاملاً فاقد تجربۀ آگاهانۀ ذهنی. اگر وجود دوقلوی زامبی شما ممکن باشد، اگر ممکن باشد فردی وجود داشته باشد که دقیقاً حالات و فرآیندهای عصبی شما را در مغزش داشته باشد اما به‌هیچ‌وجه تجربیات آگاهانۀ ذهنی شما را نداشته باشد، در این صورت ممکن نیست که تجربیات آگاهانۀ ذهنی شما صرفاً حالات و فرایندهای عصبی-شیمیایی باشد. اما بدون تردید می‌توانید تصور کنید که یک دوقلوی زامبی داشته باشید!

۵۱. منادولوژی، گتفرید ویلهلم لایبنیتس، ترجمه یحیی مهدوی انتشارات خوارزمی، سال ۱۳۷۵ ص ۱۱۰.
۵۲. David Chalmers

یک پاسخ واضح به ایدهٔ مذکور این است که درواقع وجود دوقلوی زامبی ممکن نیست. ازآنجاکه تجربیات آگاهانهٔ ذهنی صرفاً حالات و فرایندهای عصبی-شیمیایی هستند، در این صورت فردی که دقیقاً حالات و فرایندهای عصبی شما را در مغز خود دارد، همان تجربیات آگاهانهٔ ذهنی‌ای که شما دارید خواهد داشت. شاید شما بتوانید یک دوقلوی زامبی را *تخیل کنید*، اما تنها چیزی که با این تصور ثابت می‌شود این است که می‌توانید چیزهایی را تخیل کنید که وجودشان غیرممکن است، و البته اگر تجربیات آگاهانهٔ ذهنی شما فقط حالات و فرآیندهای شیمیایی باشد، در این صورت تجربیات آگاهانهٔ ذهنی شما هیچ حمایتی از خداباوری در برابر طبیعت‌گرایی نمی‌کند. (شاید گفته شود: اگر تجربیات آگاهانهٔ ذهنی شما صرفاً حالات و فرایندهای عصبی-شیمیایی باشد، آیا این شاهدی در تأیید طبیعت‌گرایی محسوب نمی‌شود؟ زیرا هیچ‌کس فرض نمی‌کند که حالات و فرایندهای عصبی-شیمیایی می‌تواند در موجودیت‌های فراطبیعی رخ دهد! اما هیچ نکته‌ای در بحث پیشین این امکان را منتفی نمی‌کند که موجودیت فراطبیعی تجربیات آگاهانهٔ ذهنی داشته باشد که حالات و فرایندهای عصبی-شیمیایی نیستند. اگر فرض کنید که ربات‌ها و بیگانگان فضایی ممکن است تجربیات آگاهانهٔ ذهنی داشته باشند، به یقین می‌توانید بر این عقیده باشید که تجربیات آگاهانهٔ ذهنی شما صرفاً حالات و فرایندهای عصبی-شیمیایی است و این را ممکن بدانید که موجودات دیگری تجربیات آگاهانهٔ ذهنی‌ای داشته باشند که صرفاً حالات و فرایندهای عصبی-شیمیایی نیستند. نشان دادن این‌که فرض یکی بودن تجربیات آگاهانهٔ ذهنی ما با حالات و فرایندهای عصبی-شیمیایی موجب برتری طبیعت‌گرایی بر خداباوری می‌شود، نیازمند استدلال‌هایی بیشتر است.)

اما اگر وجود دوقلوی زامبی شما ممکن باشد چطور؟ اگر تجربیات آگاهانهٔ ذهنی با حالات و فرایندهای شیمیایی-عصبی یکی نباشند چه خواهد شد؟ اگر معلوم شود حرف لایب‌نیتس درست بوده و تجربیات آگاهانهٔ ذهنی ما در روح غیرِمادی ما رخ می‌دهد چه خواهد شد؟ آیا در این صورت تجربیات آگاهانهٔ ذهنی ما می‌تواند شاهدی

بر برتری خداباوری بر طبیعت‌گرایی باشد؟

روشن است که اگر فرض کنیم روح غیرمادی ناطبیعی است، در آن صورت این فرضیه که روح غیرمادی وجود دارد با طبیعت‌گرایی ناسازگار است. اگر تجربیات آگاهانهٔ ذهنی ما شواهد خوبی برای وجود روح غیرمادی باشد، در آن صورت تجربهٔ آگاهانهٔ ذهنی به‌طور مشخصی از خداباوری در برابر طبیعت‌گرایی دفاع می‌کند. اما در این صورت یک بازنگری در دیدگاه طبیعت‌گرایی - می‌توان آن را طبیعت‌گرایی* خواند - وجود خواهد داشت که این نتیجه‌گیری برای آن کارگر نخواهد بود.

ما به مقایسهٔ دو دیدگاه دربارهٔ واقعیت علّی جهانی می‌پردازیم. در یک دیدگاه، دیدگاهِ طبیعت‌گرایی*، واقعیت علّی جهانی شامل دو نوع مختلف از موجودیت علّی طبیعی* است: موجودیت فیزیکی (مانند مغز) و موجودیت غیرفیزیکی (مانند روح) که به‌طور علّی با هم تعامل دارند. در دیدگاه دیگر، دیدگاه خداباوری، واقعیت علّی جهانی مشتمل بر تمام چیزهایی است که در دیدگاه طبیعت‌گرایی* وجود دارد، به‌علاوهٔ موارد دیگر: زیرا گذشته از جهان طبیعی*، محدوده‌ای فراطبیعی هم وجود دارد که خداوند و دیگر موجودیت‌های فراطبیعیِ ممکن در آن ساکن هستند. ازآنجاکه دیدگاه خداباور تعهداتی دارد که دیدگاه طبیعت‌گرا* ندارد، فقط در صورتی می‌توانیم دلیلی برای ترجیح دیدگاه خداباوری بر طبیعت‌گرایی* داشته باشیم که در اتخاذ دیدگاه خداباوری امتیاز تبیینی وجود داشته باشد.

شاید گفته شود امتیاز خداباوری در این است که با در اختیار داشتن منابعی، امکان تبیین حضور آگاهی در واقعیت علّی جهانی را دارد! اما این درست نیست! از دیدگاه خداباور، آگاهی یکی از ویژگی‌های نخستی خداوند است و رابطهٔ میان آن و دیگر ویژگی‌های خداوند هم نخستی است. علاوه بر این اگر خداوند را به‌عنوان جوهر در نظر بگیریم، در آن صورت رابطهٔ میان آگاهی و جوهر الهی نیز نظریهٔ تبیین‌نشدهٔ نخستی دیگری است. از دیدگاه طبیعت‌گرایی*، آگاهی ویژگی نخستی روح است و رابطهٔ میان آن و دیگر ویژگی‌های روح هم نخستی است. علاوه بر این اگر روح را جوهر درنظر

بگیریم، آن‌گاه رابطهٔ بین آگاهی و روح، نظریهٔ تبیین‌نشدهٔ نخستی دیگری است. برتری یکی از این دو دیدگاه بر دیگری را کجا می‌توان مشاهده نمود؟

شاید گفته شود امتیاز خداباوری در این است که با در اختیار داشتن منابعی، امکان تبیین رابطهٔ علّی میان مغز و روح را دارد! اما این هم درست نیست! از یک سو طبیعت‌گرا* می‌تواند ادعا کند که مغز با رسیدن به سطح مناسبی از کارکرد، به *نحو علّی* باعث به‌وجودآمدن روح شده است و وقتی مغزی چنان سطح مناسبی از کارکرد را حفظ کند، تعامل علّی بین ذهن و مغز ادامه می‌یابد، و وقتی مغز آن سطح از کارکرد را ازدست بدهد، روح هم به *نحو علّی* ازبین می‌رود. از سوی دیگر خداباور می‌تواند موافقت کند که امور چنین هستند (اما اضافه کند که خداوند علّیت بیشتری را موجب می‌شود تا قوانین علّی را که پیش‌زمینهٔ این سامانه هستند بنیان نهد)، یا خداباور می‌تواند بگوید که خداوند ارتباط‌های علّی میان مغز و روح را بنیان می‌نهد، یعنی به *نحو علّی* موجب می‌شود (و این به‌خاطر باورها، تمایلات، اهداف، برنامه‌ها و غیره از ناحیهٔ خداوند است). در هر یک از این دو حالت، تبیین نهایی می‌تواند ضروری باشد؛ شاید ضروری است که مغز با کارکرد درستْ علت به‌وجودآمدن روح شود و فرض‌هایی از این دست، و شاید ضروری است که خداوند باورها، تمایلات، اهداف، برنامه‌ها و اموری از این دست داشته باشد که باعث می‌شود ارتباط علّی میان مغز و روح را برقرار کند. یا در هر دو حالت، تبیین نهایی می‌تواند امر ممکنی باشد: شاید این‌که کارکرد مناسب مغز علت به‌وجودآمدن روح می‌شود، امر ممکنی باشد و ملاحظاتی از این قبیل. و شاید این امر ممکنی باشد که خداوند باورها، تمایلات، اهداف، برنامه‌ها و اموری از این دست دارد که باعث می‌شود روابط علّی میان مغز و روح برقرار شود. اما این جریان هر طور که رخ داده باشد، حتی با فرض این‌که تجربهٔ آگاهانهٔ ذهنی ما در روح غیرفیزیکی ما رخ می‌دهد، امتیازی به نفع خداباوری بر طبیعت‌گرایی نخواهد بود.

شاید گفته شود: استدلال قبلی مبتنی بر این فرض است که روح ما نمی‌تواند به شکل مستقل از مغز، یا در نبود مغز ما، وجود داشته باشد. اما ما شواهدی از تجربیات نزدیک

به مرگ[۵۳]، تجربیات خروج از بدن[۵۴]، ارتباط با مردگان و مانند این‌ها داریم که روح ما می‌تواند به شکل مستقل از مغز، یا در نبود مغز، وجود داشته باشد. این شواهد - تجربهٔ نزدیک به مرگ، تجربهٔ خروج از بدن، ارتباط با مردگان و مانند این‌ها - به‌طور مشخص از خداباوری در برابر طبیعت‌گرایی* حمایت می‌کنند. اما چنین نیست! حتی اگر ما شواهد قابلِ‌اعتمادی دربارهٔ تجربیات نزدیک به مرگ یا خروج از بدن کسب کنیم، این شواهد نمی‌توانند از این ادعا حمایت کنند که روح می‌تواند مستقل از مغز، یا در نبود مغز، وجود داشته باشد، زیرا اگر ما درحالِ گزارش کردن این تجربیات باشیم طبعاً مغز ما همچ*نان* وجود *دا*رد. و «شاهد» دیگر، ادعای ارتباط با مردگان و غیره، به‌روشنی قابلِ‌تبیین با دیگر تبیین‌های محتمل طبیعت‌گرایانه* است (بحث قبلی ما را دربارهٔ گزارش‌های مربوط به معجزات و پدیده‌های خلاف عادت ببینید).

البته دیدگاه‌هایی دربارهٔ چگونگی ارتباط تجربیات آگاهانهٔ ذهنی با حالات مغزی وجود دارد که در بخش پیش موردِبررسی قرار نگرفت. ما فقط دو فرضیه را بررسی کردیم: این که تجربیات آگاهانهٔ ذهنی ما حالات و فرایندهای عصبی-شیمیایی است؛ و این که تجربیات آگاهانهٔ ذهنی ما در روح غیرفیزیکی رخ داده و به‌طور علّی با حالات و فرایندهای عصبی-شیمیایی در مغز در تعامل است. اما این فرضیه که تجربیات آگاهانهٔ ذهنی ما در روح غیرفیزیکی رخ می‌دهند و به‌طور علّی با حالات و فرآیندهای عصبی-شیمیایی در مغز در ارتباط‌اند، به روشنی بهترین حالت برای افرادی خواهد بود که فکر می‌کنند تجربیات آگاهانهٔ ذهنی ما موجب برتری خداباوری بر طبیعت‌گرایی است: باتوجه به این‌که حتی دوگانگی جوهری تعاملی، خداباوری را مطلوب‌تر از طبیعت‌گرایی* نمی‌کند، رسیدن به این نتیجه‌گیری که تجربهٔ آگاهانهٔ ذهنی ما خداباوری را ممتازتر از طبیعت‌گرایی* نمی‌کند، به‌وضوح موجه است. متعاقب این نتیجه‌گیری به این وضعیت می‌رسیم: در غیر از حالتی که دوگانگی جوهری تعاملی دیدگاهی دربارهٔ رابطهٔ تجربهٔ

۵۳. Near-death experiences

۵۴. Out-of-body experiences

آگاهانهٔ ذهنی با حالات مغزی باشد که بیشترین شواهدْ درستی آن را نشان می‌دهد، باید فرض کنیم ملاحظات مربوط به تجربهٔ آگاهانهٔ ذهنیْ خداباوری را مطلوب‌تر از طبیعت‌گرایی جلوه نمی‌دهد؛ اما اگر دوگانگی جوهری تعاملی، دیدگاهی دربارهٔ رابطهٔ میان تجربهٔ آگاهانهٔ ذهنی با حالات مغزی باشد که اغلب شواهد نشان از درستی آن دارد، فقط باید فرض کنیم که خداباوری برتر از طبیعت‌گرایی* نیست. البته اگر فکر کنیم طبیعت‌گرایی* نوعی طبیعت‌گرایی است - و البته این بحث باتوجه به شرح طبیعت‌گرایی که در فصل یک ارائه دادیم قابلِ‌بررسی است - در این صورت نیاز نداریم در اینجا تغییراتی در بحث ایجاد کنیم. جهت ساده‌تر کردن بحث‌های آینده، من فرض می‌کنم طبیعت‌گرایی* نوعی طبیعت‌گرایی است؛ اگر چنین نباشد، آن‌گاه چگونگی بازنویسی اظهارات من دررابطه‌با طبیعت‌گرایی* کاملاً روشن خواهد بود (و طبیعت‌گرایی* تبدیل به فرضیهٔ موردِنظر من خواهد شد).

عقل و استنباط

انسان توان استدلال فکورانهٔ منطقی و ریاضیاتی را دارد؛ و قادر به استنباط با توسل صریح به اصول منطقی است. علاوه بر این داشتن قابلیت برای چنین استدلال و استنباطی، راهی جهت درک جهان برای انسان فراهم می‌کند که به نحو نظام‌مندی قابلِ‌اعتماد است. اما ممکن است خداباور بگوید هیچ راهی وجود ندارد که طبیعت‌گرا بتواند تبیینی برای این قابلیت ارائه دهد: طبیعت‌گرا باید با استفاده از نظریهٔ فرگشتی تبیین کند که چطور این قابلیت می‌تواند در شرایطی به‌وجود بیاید که از پیش در آن حاضر نبوده و روشن است که هیچ توضیح فرگشتی صِرف دربارهٔ منشأ این قابلیت موفقیت‌آمیز نخواهد بود.

طبیعت‌گرا باید با خداباور موافقت کند که اگر همهٔ قابلیت استدلال و استنباط انسانی نشان از توسل صریح به اصول حاکم داشته باشد و با شرط شیوه‌های فهم جهان که به

نحو سامان‌مندی قابلِ‌اعتمادند در پیوند باشد، در آن صورت کاملاً غیرمحتمل است که بتوان فرض کرد تبیین صرفاً فرگشتی برای قابلیت استدلال و استنباط انسانی کافی باشد. اما در واقع نوآوری‌های اخیر در زمینهٔ روان‌شناسی شناختی شواهد قاطعی در اختیار ما گذاشته است که اغلب استدلال‌ها و استنباط‌های مختص انسان، نشان از توسل صریح به اصول حاکم ندارد و با شرط راه‌های فهم جهان که به‌طور سامان‌مندی قابلِ‌اعتماد باشند پیوند نخورده است. (و علاوه بر این، همان‌طور که پیش‌تر در بحث به آن اشاره کردیم، داستان لوئیس کارول دربارهٔ آشیل و لاک‌پشت به ما نشان می‌دهد که اگر در اصل بخواهیم استدلال و استنباط کنیم، باید به استدلال و استنباطی مشغول شویم که نشانی از دست‌یازی صریح به اصول حاکم در آنها اصلاً وجود ندارد.)

داده‌های زیادی از این دیدگاه حمایت می‌کند که ذهن ما به شکلی طراحی شده که دو زیرسامانهٔ شناختی مجزای از هم دارد. سامانهٔ ۱، سریع، خودکار، قناعت‌پیشه (به این معنا که انتظار خیلی زیادی از ظرفیت شناختی ندارد)، اکتساب‌شده به‌طور زیستی (همراه با در معرض قرار گرفتن و تجربه)، اکتشافی[۵۵] و احتمالاً به‌طور عمده‌ای پیمانه‌ای[۵۶] است. سامانهٔ ۲، کند، کنترل‌شده، پرهزینه (یعنی انتظار زیادی از ظرفیت شناختی دارد)، اکتساب‌شده از طریق جامعه‌پذیری و آموزش رسمی و واقع در پردازش مرکزی است. از آنجایی که سامانهٔ ۲ پرخرج است همواره در دسترس نیست: گرچه تربیت و آموزش رسمی می‌تواند ظرفیت به‌کارگیری سامانهٔ ۲ را گسترش دهد، همهٔ افراد تحت شرایط زیر به سامانهٔ ۱ تکیه خواهند کرد: وقتی به حد کافی خسته باشند یا به حد کافی هیجانی شده باشند، یا وقتی سامانهٔ ۲ به‌خاطر استفاده بیش از حد، اشباع شده باشد، یا وقتی که هیچ نشانه یا یادآوری وجود نداشته باشد که سامانهٔ ۲ را مجبور به کار کند. علاوه بر این با این‌که سامانهٔ ۱ سریع و اکتشافی است، در آن یک رشته اصول منطقی و ریاضیاتی پایه‌ای جایگذاری شده است: معادلات سادهٔ جبر

۵۵. Heuristic

۵۶. Modular

بولی[۵۷] و مانند آن.

طرح کلی داستان فرگشتی که هماهنگ با این دیدگاه از روان‌شناسی شناختی آدمی است روشن است. پیمانه‌های سامانۀ ۱ به‌طور مستقیم برای موفقیت فرگشتی انتخاب شده و فعالیت‌های اکتشافی خودکار، سریع و به‌صرفۀ آنها با موفقیت فرگشتی پیوند مستقیم دارند. البته، همان‌طور که پیش‌تر اشاره کردیم، میزان مشخصی از منطق و عقلانیت برای موفقیت فرگشتی لازم است: از این رو میزان مشخصی از منطق و عقلانیت در سامانۀ ۱ تعبیه شده است. اما این هم هست که فعالیت‌های اکتشافی سریع، خودکار و به‌صرفۀ سامانۀ ۱ منجر به تعداد زیادی از اشتباهات استنباطی می‌شود که از طریق آزمایش‌های بی‌شمار روان‌شناختی نشان داده و ثبت شده است.

سامانۀ ۲ نیز به‌عنوان یک سامانۀ پردازش مرکزی به‌طور مستقیم انتخاب شده است: رشد فرگشتی پردازش مرکزی با افزایش پیچیدگی در سازمان‌دهی اجتماعات انسانی، توسعۀ زبان و امتیاز رقابتی برای انسان‌هایی که توانایی بیشتری در پیش‌بینی رفتار دیگر انسان‌ها داشتند، هم‌بستگی داشته است. اما ظرفیت استدلال فکورانۀ منطقی و ریاضیاتی برای استنباط با توسل صریح به اصول منطقی و ریاضیاتی به‌عنوان بخشی از شیوۀ به‌طور سامان‌مند قابلِ‌اعتماد برای درک جهان محصول جانبی رشد سامانۀ پردازش مرکزی مبتنی‌بر استدلال و منطق صحیح است که در سامانۀ ۱ تعبیه شده و از طریق فرهنگ و آموزش جرح و تعدیل می‌شود.

وقتی به ارزیابی محاسن نسبی طبیعت‌گرایی و خداباوری با استفاده از داده‌های مربوط به عقل انسان می‌پردازیم، باید اطمینان کسب کنیم که *تمام* داده‌های مرتبط با عقل انسان را درنظر بگیریم. نباید صرفاً روی موردی تمرکز کنیم که به روشنی مورد خاصی است، توانایی ما برای استنباط با استفاده از توسل صریح به اصول منطقی و ریاضیاتی به‌عنوان بخشی از شیوۀ سامان‌مندِ موردِاعتماد برای درک جهان، درحالی‌که به دیگر توانایی‌ها و ظرفیت‌های شناختی بی‌توجه باشیم. اما وقتی تمام داده‌ها برای ظرفیت‌های

۵۷. Boolean

شناختی انسان‌ها، به‌ویژه وقتی فعالیت‌های اکتشافی سریع و به‌صرفه که اغلب اوقات در استدلال و استنباط مورد استفاده قرار می‌گیرد، را موردِبررسی قرار می‌دهیم، بسیار نامشخص می‌شود که داده‌های مربوط به استدلال و استنباط آدمی از خداباوری در برابر طبیعت‌گرایی حمایت می‌کند و شاید این‌طور باشد که داده‌های جامع‌تر دربارهٔ استدلال و استنباط آدمی از طبیعت‌گرایی در برابر خداباوری حمایت کند. (مطمئناً در خداباوری استاندارد تا حدی سردرگم‌کننده است که چرا خداوند موجوداتی با سامانهٔ ۱ خلق کرده است: چرا خداوندِ خیر مطلق، همه‌چیزدان و همه‌کارتوان موجوداتی را خلق نکرده که فقط سامانهٔ ۲ را داشته باشند؟)

با بررسی همهٔ داده‌های مرتبط با ظرفیت‌های شناختی انسان به‌نظر می‌رسد که ملاحظات مربوط به توانایی ما برای استدلال و استنباط با توسل صریح به اصول ریاضیاتی و منطقی به‌عنوان بخشی از شیوهٔ سامان‌مندانهٔ قابلِ‌اعتماد برای درک جهان، از خداباوری در برابر طبیعت‌گرایی حمایت نمی‌کند. از یک سو طبیعت‌گرا قادر به بیان روایتی منسجم، و درواقع محتمل، دربارهٔ چگونگی به‌دست آوردن توانایی استنباط با استفاده از توسل صریح به اصول منطقی و ریاضیاتی به عنوان بخشی از شیوهٔ سامان‌مندانهٔ قابلِ‌اعتماد برای درک جهان است. و از سوی دیگر داده‌های بیشتر دربارهٔ فعالیت‌های اکتشافی سریع و به‌صرفه که ویژگی استنباط و عقل انسانی است ممکن است تناسب بیشتری با طبیعت‌گرایی داشته باشد. در نهایت به‌وضوح صحیح به نظر می‌رسد که بگوییم ملاحظات دربارهٔ عقل و استنباط، خداباوری را بر طبیعت‌گرایی برتری نمی‌بخشد؛ و حتی شاید درست باشد که بگوییم این ملاحظات دربارهٔ عقل و استنباط طبیعت‌گرایی را مطلوب‌تر از خداباوری جلوه می‌دهد.

تجربۀ دینی

هشتمین شاهد موردِبررسی ما تجربیات دینی گزارش‌شده ازسوی افراد است: گزارش‌هایی دربارۀ ۱) نمودهای مذهبی، مناسک دینی، سنت‌های دینی، سازمان‌دهی دینی، باورهای دینی و غیره؛ ۲) «نگریستن» به جهان از منظر دینی، به‌طور مثال مردم آثار خداوند را در طبیعت «نظاره» می‌کنند؛ ۳) شهادت جمعی دربارۀ معجزات؛ ۴) رؤیاها و شهودها با محتوای مذهبی؛ و ۵) تجربیات «عرفانی»، «معنوی» یا «مقدس». ما در اینجا فقط بر آخرین گروه تمرکز خواهیم کرد، زیرا این تنها موردی است که در جاهای دیگر آن را بررسی نکردیم.

سه نوع تجربۀ «عرفانی» مختلف گزارش شده است. برای مثال گزارش‌هایی دربارۀ الف) تسخیرشدگی با امر الهی (وجد، اشتیاق و غیره)؛ ب) *مواجهه* با امر الهی (چنان که رودلف اتو[۵۸] (۱۹۳۷-۱۸۶۹) در کتاب *ایدۀ امر مقدس*[۵۹] توضیح داده مشتمل بر ترس، بی‌اختیار شدن و نوعی حس شخصیت است)؛ و پ) حس یکی شدن با امر الهی یا طبیعت (که ویلیام جیمز[۶۰] (۱۸۴۲-۱۹۱۰) در کتاب کلاسیک خود، *انواع تجربیات دینی*[۶۱] ویژگی‌های آن را شامل ناپدیدی، توصیف‌ناپذیری، ارزش تربیتی و خصیصۀ انفعالی برشمرده است).

ارزیابی ارزش شواهد موجود مربوط به تجربۀ «عرفانی» چندان سرراست نیست. از یک سو تجربۀ «وجدآور»، «مینوی» و «وحدت‌بخش» بخشی از میراث مشترک انسانی است؛ از سوی دیگر تفسیر ذهنی این تجارب، وابستگی زیادی به محل، فرهنگ و طیف گسترده‌ای از عوامل فردی دارد.

فرض کنید خداباور ادعا می‌کند که تجربۀ وجدآور، مینوی و وحدت‌بخش در وی، تجربۀ مستقیم خداوند است. آیا طبیعت‌گرا باید اذعان کند که تجربۀ خداباور موجب

---

۵۸. Rudolf otto

۵۹. The Idea of the Holy

۶۰. William James

۶۱. Religious Experience

برتری خداباوری بر طبیعت‌گرایی است؟ آیا طبیعت‌گرا باید بپذیرد که اگر فرض کند او بهتر از خداباور می‌داند که دلالت‌های تجربهٔ «عرفانی» وی چه هستند، رفتار بسیار پرنخوتی از جانب او خواهد بود؟

شرایط بسیاری وجود دارند که پیش‌زمینه را برای این‌گونه تجارب «عرفانی» فراهم می‌کند: *بیماری روانی*، افسردگی، شیزوفرنی، صرع، سکته؛ *مصرف داروهای روان‌گردان*، مانند مسکالین[۶۲] و سیلوسایبین[۶۳]؛ *صدمات* به بدن، گرسنگی شدید، ریاضت، ورزش یا فعالیت جنسی بسیار زیاد، تجربهٔ نزدیک به مرگ؛ *فعالیت‌های موزون*، مراقبه، دعا، خلسه، موسیقی، رقص، سرود و غیره. در دیگر حوزه‌ها اعتماد زیادی به این شرایط از حیث شناختی وجود ندارد: بیماری‌های روانی، مصرف داروهای «روان‌گردان»، صدمات جسمانی و فعالیت‌های «موزون» هم‌بستگی مثبتی با فعالیت‌های استدلالی و استنباطی معمول ندارد. درواقع بیماری‌های روانی، مصرف داروهای «روان‌گردان» و صدمات شدید جسمانی با فعالیت‌های استدلالی و استنباطی معمول هم‌بستگی منفی دارد. اگر علت تجارب عرفانی خداباور چنین چیزهایی باشد، در آن صورت طبیعت‌گرا به یقین حق دارد ارزش آنها را، به‌عنوان شاهد، زیرِسؤال ببرد.

اما فرض کنید تجربهٔ «وجدآور»، «مینوی» یا «وحدت‌بخش» خداباور نتیجهٔ بیماری روانی، مصرف داروهای «روان‌گردان»، صدمهٔ (شدید) جسمانی یا فعالیت‌های موزون نباشد. درعوض فرض کنید تجارب «عرفانی» خداباور از نوع ویلیام جیمزی[۶۴] است: «منفعل» و بدون آمادگی. آیا در این صورت طبیعت‌گرا باید بپذیرد که اگر فرض کند بهتر از خداباور می‌داند که دلالت‌های شواهد تجارب عرفانی خداباور چه هستند، صرفاً رفتار پرنخوتی از خود نشان داده است؟

پیش از آن که بتوانیم به‌طور مستقیم به این سؤال پاسخ دهیم، باید ابتدا بپرسیم که آیا طبیعت‌گرا هم از این نوع تجارب «عرفانی» موردِبحث دارد یا نه. آیا طبیعت‌گرا هم

۶۲. Mescalin

۶۳. قارچ سحرآمیز. (یک مادهٔ روان‌گردان است که جزو کلاس ایندول و تریپتامین طبقه‌بندی می‌شود.). مترجم.

۶۴. Jamesian kind

حس «وحدت» با جهان دارد؟ آیا وی حالاتی را تجربه می‌کند که در آنها احساس کند به‌طور کامل با کیهان یکی شده است؟ آیا طبیعت‌گرا «بینش ناگهانی»[۶۵] پیدا می‌کند که طی آن چیزهای آشنا را از چشم‌انداز جدیدی ببیند؟ اگر طبیعت‌گرا همچون خداباور این نوع تجارب «عرفانی» را دارد، اما آنها را با تعابیر مذهبی تفسیر نمی‌کند، در آن صورت مسئلهٔ نخوت درمیان نیست: عدمِ‌توافق خداباور و طبیعت‌گرا در تفسیر این تجارب، به‌طور کامل متقارن است. علاوه بر این باتوجه‌به دامنهٔ وسیع تجربیاتی که تفسیر آنها دشوار است، مورمورشدن، تغییرات در خلق و واکنش‌های احساسی، حس این که کسی ما را زیر نظر دارد و غیره، که همهٔ ما آنها را تجربه می‌کنیم ولی آنها را شاهدی برای وجود واقعیتی ماورائی درنظر نمی‌گیریم، فشار زیادی وجود دارد که به دنبال تبیینی یک‌دست برای مجموعهٔ این نوع تجربیات از منظر علوم شناختی و نظریهٔ فرگشت باشیم. (مجموعهٔ قابلِ‌توجهی از تحقیقات روان‌شناختی اخیر از این ایده حمایت می‌کند که سامانهٔ ۱ تمایل زیادی به اطلاق افراطی عاملیت به چیزها دارد: ما همه تمایل داریم در جاهایی که عاملیت وجود ندارد، فرض کنیم که آن را شناسایی کرده‌ایم. (به صداهایی فکر کنید که گاه وقتی شب‌ها بیدارید و دراز کشیده‌اید می‌شنوید. مطمئناً صدای دزدی در آشپزخانه نیست!) یکی از راه‌هایی که ممکن است این امر رخ دهد، درنتیجهٔ استنباط از شواهد حالات درونی است که افراد به‌طور مناسب آنها را برانگیخته‌اند، ولی خود تمایل به تولید بیش‌ازحد آنها دارند. شاید به این طریق باشد که در تعبیر اتو شخصیت به امر «مینوی» راه می‌یابد: تولید بیش‌از حد «ترس و لرز، مجذوب شدن، شیفتگی و بی‌اختیاری»، در صورت نبودنِ نامزدهای طبیعی، طی تفسیری شخصی معطوف به امر ماورائی می‌شوند.)

درنهایت فرض کنید که طبیعت‌گرا اصلاً تجارب «عرفانی» ندارد: یک‌رشته تجارب نوعاً انسانی وجود دارد که خداباور آنها را دارد، ولی طبیعت‌گرا ندارد. آیا می‌تواند چنین باشد که طبیعت‌گرا همچون نابینایی است که داوری‌های افراد بینا را براساس چیزهایی

۶۵. Epiphany

که قادر به دیدن آنها هستند زیرِسؤال می‌برد؟ این تمثیل به‌وضوح نادرست است. زیرا نابینا قضاوت آنهایی را که می‌بینند، براساس آنچه که می‌توانند ببینند، زیرِسؤال نمی‌برد. چرا چنین نیست؟ زیرا نابینا می‌تواند اعتبار آن داوری‌ها را با استفاده از دیگر حواسِ خود بیازماید: نابینا می‌تواند شواهد *مستقلی* به‌دست آورد حاکی از این‌که داوری بینایان درست بوده است. اما اگر مسئله این باشد که آیا شیوه‌ای برای آزمودن اعتبار تجربهٔ «عرفانی» به‌عنوان راهنمایی برای یک واقعیت مستقل وجود دارد، نتیجهٔ ارزیابی منفی است: زیرا همان‌طور که پیش‌تر اشاره کردیم تفاوت‌های فردی و فرهنگی زیادی در تفسیر تجارب عرفانی وجود دارد. هر یک از ادیان اصلی جهان تجربهٔ «عرفانی» را به‌عنوان شاهدی برای حقیقت خود درنظر می‌گیرد، و با این حال آموزه‌های ادیان اصلی جهان با هم تناقض دارد. با توجه به شواهد حاصل از مقایسهٔ میان‌فرهنگی، معقول‌تر به‌نظر می‌رسد که فرض کنیم تجارب عرفانی نباید در قیاس با اموری سنجیده شوند که دستاورد ویژگی‌های حسی هستند: تجارب «عرفانی»، «راه ارتباطی» با بخش یا بُعدی از واقعیت نیستند.

وقتی در بستر تمام چیزهایی که دربارهٔ تجربه و شناخت انسانی می‌دانیم به تجربهٔ «عرفانی» فکر کنیم، دلیلی نمی‌یابیم که تجربهٔ «عرفانی» موجب برتری خداباوری بر طبیعت‌گرایی شود. اما پیش از آن‌که دربارهٔ تجربهٔ دینی، به‌طورکلی، به همین نتیجه‌گیری برسیم، یعنی پیش از آن‌که نتیجه بگیریم که وقتی دربارهٔ تجربهٔ دینی درزمینهٔ همهٔ آن‌چه دربارهٔ تجارب و شناخت انسانی می‌دانیم فکر می‌کنیم، دلیلی نمی‌یابیم که تجربهٔ دینی موجب برتری خداباوری بر طبیعت‌گرایی باشد، باید توجه بیشتری به این امر نشان دهیم که خود دین از حیث شواهد، چه ارزشی دارد.

متن دینی، مرجع اقتدار، سازمان‌دهی و سنت

نهمین داده‌ای که موردِبررسی قرار خواهیم داد، متون دینی، آموزگاران دینی،

سازمان‌دهی و سنت‌های ادیان جهان است. نوشته‌های دینی از سرتاسر جهان که حداقل برخی آنها را مقدس می‌شمارند، شامل این‌ها است: *وداها*، *اوپانیشادها* و *بهگود گیتا*؛ *قرآن*، حدیث و سنت؛ *تورات* و *تلمود*؛ کوجیکی (متون مقدس شینتو)؛ *دائو ده جینگ* (لائوتسه)؛ *اوستا*؛ *کتاب مقدس*؛ متون مقدس *پالی* (بودیسم)؛ *کتاب‌های چهارگانه* و پنج متن *کلاسیک* (کنفسیوس)؛ *کتاب مقدس جین‌ها*؛ *رسائل الحکمهٔ دروزیان* و غیره. شخصیت‌های دینی از سراسر جهان که حداقل برخی آنها را مقدس بر می‌شمارند، شامل محمد، بودا، کنفسیوس، زردشت، موسی، کریشنا، مسیح، لائوتسه، ایمهوتپ و بسیاری دیگر است. ادیان جهان سلسله‌مراتب روحانی، مکان‌های مقدس، آیین‌ها، جشن‌ها، ضیافت، موسیقی، اعمال مراقبه‌ای و غیرهٔ متمایز از هم دارند. برای مثال طیف روزهای مقدس را درنظر بگیرید: رضوان (بهاییان)، هولی (هندویان)، دیوالی (هندویان)، رمضان، سال‌روز هجرت پیامبر اسلام، شوگاتسو (روز سال نوی ژاپنی)، شوبون-سای (یلدای ژاپنی)، روز بودا، آسالای (بوداییان)، سمهاین (هالووین)، یول (اروپای شمالی)، وایساکی (هندویان)، هولا موهالا (هندویان)، کریسمس، عید پاک، هانوکا، یوم کیپور، خورداد (زادروز زردشت)، نوروز جمشیدی و غیره.

دکترین برخی از ادیان جهان مستلزم خداباوری است؛ دکترین برخی دیگر از ادیان جهان با خداباوری هماهنگی دارد و دکترین باقی ادیان جهان با خداباوری تناقض دارد. با توجه به این ناهماهنگی‌ها در آموزه‌های ادیان جهان، به‌نظر می‌رسد که محتوای ادیان جهان، هیچ‌یک از دیدگاه‌های خداباوری یا طبیعت‌گرایی را بر دیگری برتری نمی‌دهد. برای این‌که بتوان با استفاده از زیرمجموعه‌ای از ادیان جهان به نفع خداباوری استدلال نمود، به دلایل مستقل نیاز داریم برای این فرض که دکترین‌های آن زیرمجموعه از ادیان درست است (و دکترین‌های ادیان دیگر درست نیست). اما اگر دلیل مستقلی برای فرض درستی یک زیرمجموعه از ادیان جهان وجود داشته باشد، در آن صورت نیازی نداریم به محتوای آن دکترین‌ها متوسل شویم تا به این نتیجه‌گیری برسیم که خداباوری از طبیعت‌گرایی برتر است.

همچنین به‌نظر می‌رسد که واقعیت‌ها دربارهٔ تنوع متون دینی، آموزگاران، سازمان‌دهی و سنت‌های ادیان جهان، نه موجب برتری خداباوری است و نه طبیعت‌گرایی. از یک سو خداباوری (حداقلی) هیچ ادعایی دربارهٔ باورها، تمایلات و اهداف خداوند دربر ندارد، به‌جز آنچه مربوط به این است که خداوند علت وجود جهان طبیعت است و منبع یا بنیان یا منشاء اغلب، اگر نه همه، ویژگی‌های مهمِ آن است. متعاقباً ممکن است این‌گونه تلقی شود که خداباوری (حداقلی) هم با تنوع متون دینی، آموزگاران، سازمان‌دهی و سنت‌های ادیان جهان همخوان است و هم با وحدت متون، آموزگاران، سازمان‌دهی و سنت‌های ادیان جهان همخوانی دارد. از سوی دیگر طبیعت‌گرایی (حداقلی) هم با تنوع متون دینی، آموزه‌ها، سازمان‌دهی و سنت‌های ادیان جهان و هم با وحدت متون، آموزگاران، سازمان‌دهی و سنت‌های ادیان جهان همخوانی دارد. ممکن است پیشرفت‌های اخیرِ علومِ شناختیِ‌دین برای پیش‌بینی تنوع متون دینی، آموزگاران، سازمان‌دهی و سنت‌های ادیان جهان موردِاستفاده قرار گرفته باشد؛ اما این پیشرفت‌ها در علوم شناختی دین، که در بخش پیشین موردِبحث قرار گرفت، می‌تواند به‌طور یکسان با خداباوری (حداقلی) و طبیعت‌گرایی (حداقلی) وفق داده شود.

شاید این‌طور باشد که ملاحظات مربوط به متون مقدس، مراجع اقتدار، آموزگاران، سازمان‌دهی، سنت‌ها و غیره تأثیر زیادی در تبیین چگونگی توزیع باورهای دینی داشته باشد. تعجب‌آور نخواهد بود اگر بدانیم که بسیاری از افراد با والدین، خانواده و اجتماعات دور و برشان باورهای دینی مشترک دارند. اما به یقین می‌توان انتظار داشت که همین ملاحظات مربوط به متون مقدس، مراجع اقتدار، آموزگاران، سازمان‌دهی و سنت‌ها هیچ نقش توجیه‌گر معناداری در رابطه با باور دینی نداشته باشند. وقتی سؤال می‌کنیم که آیا باید خداباوری را به طبیعت‌گرایی ترجیح دهیم (یا برعکس)، به‌طور معقول نمی‌توانیم انتظار داشته باشیم که ملاحظات مربوط به متون مقدس، مراجع اقتدار، آموزگاران، سازمان‌دهی، سنت‌ها (و تجارب دینی) موجب برتری خداباوری بر طبیعت‌گرایی باشد. این نکته در این واقعیت هم منعکس شده است که استدلال‌های

مرتبط به متون مقدس، مراجع اقتدار، سنت و تجربه، تقریباً از همهٔ جوانبْ استدلال‌های بسیار ضعیفی برای وجود خداوند هستند. اگر وجود خداوند را نتوان براساس دلایل دیگر نشان داد، در این صورت امید بی‌حاصلی است که فرض کنیم می‌توان براساس متون دینی، مراجع اقتدار، سنت و تجربهٔ دینی برای آن استدلال ارائه کرد.

اظهارات پایانی

ما نسبتِ طیف گسترده‌ای از شواهد را با خداباوری (حداقلی) و طبیعت‌گرایی (حداقلی) موردِبررسی قرار داده‌ایم: مفهوم خداوند، ساختار علّی جهانی، تنظیم ظریف کیهانی، تاریخ زمین، تاریخ بشر، دانش پیشینی، اخلاق و شکوفایی انسانی، آگاهی و عقل، تجربهٔ دینی، متون مقدس، مرجع اقتدار، سازمان‌دهی و سنت‌های ادیان. جدای از شواهد، ما با این مشاهده آغاز کردیم که طبیعت‌گرایی (حداقلی) بر خداباوری (حداقلی) برتری دارد، زیرا ساده‌تر است: موجودیت‌های نخستی کمتر و با پیچیدگی کمتری را فرض می‌گیرد؛ ویژگی‌های نخستی کمتر و با پیچیدگی کمتری دارد؛ به اصول نخستی کمتر و با پیچیدگی کمتری متوسل می‌شود. سپس به این اشاره کردیم که هیچ یک از شواهد موردِبررسی موجب برتری خداباوری (حداقلی) بر طبیعت‌گرایی (حداقلی) نمی‌شود. نتیجه‌ای که باید به آن برسیم این است که دستِ‌کم با توجه به شواهدی که تاکنون موردِبررسی قرار گرفته است، طبیعت‌گرایی (حداقلی) باید به خداباوری (حداقلی) ترجیح داده شود.

البته این نتیجه چندان قوی نیست. چراکه ممکن است شواهدی دیگر که ما موردِبررسی قرار ندادیم موجب سنگین‌تر شدن کفه به سود خداباوری (حداقلی) شود. (در نقد این سخن باید به‌خاطر داشته باشیم که ما تمام شواهدی را که از نظر تاریخی در برهان‌های وجود خداوند اهمیت دارد موردِبررسی قرار دادیم. اگر شواهد دیگری باشد که موجب سنگین‌تر شدن کفه به نفع خداباوری (حداقلی) شود، شواهدی است که تاکنون مهم

انگاشته نشده است.) علاوه بر این جزئیات زیادی در ارزیابی‌هایی که ما انجام دادیم وجود دارد که ممکن است محل مناقشه باشد. هدف اصلی ما باید این باشد که آن نوع ملاحظاتی را مطرح کنیم که باید در سبک‌سنگین کردنِ معقولِ مزایای خداباوری و طبیعت‌گرایی به‌شمار آورده شوند؛ در ادامه به این سؤال بازخواهیم گشت که آیا می‌توانیم به‌شکل معقولی انتظار داشته باشیم که پیامد چنین سبک‌سنگین کردن معقولی، توافق مطمئنی است یا نه.

مراجع و منابع

On ontological arguments: Graham Oppy (1996) Ontological Arguments and Belief in God Cambridge: Cambridge University Press; Graham Oppy (2006) Arguing about Gods Cambridge: Cambridge University Press; Kevin Harrelson (2009) The Ontological Argument from Descartes to Hegel Amherst: Prometheus Books.

On cosmological arguments: William Rowe (1975) The Cosmological Ar-

gument Princeton: Princeton University Press; William Lane Craig (1979) The Cosmological Argument from Plato to Leibniz London: Macmillan; Alexander Pruss (2006) The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment Cambridge: Cambridge University Press.

On teleological arguments: Neil Manson (ed.) (2003) God and Design: The Teleological Argument and Modern Science London: Routledge. On cosmic fine-tuning arguments: John Leslie (1989) Universes London: Routledge; Roger White (2000) Fine-Tuning and Multiple Universes' Noûs 34, 260–76. On biological arguments: William Paley (2006) Natural Theology, Matthew Eddy and David Knight (eds) Oxford: Oxford University Press; William Dembski and Michael Ruse (eds) (2004) Debating Design: From Darwin to DNA Cambridge: Cambridge University Press.

On miracles: Richard Swinburne (ed.) (1989) Miracles New York: Macmillan; John Earman (2000) Hume's Abject Failure: The Argument against Miracles Oxford: Oxford University Press; Alan Hajek (2008)

'Are Miracles Chimerical?' Oxford Studies in Philosophy of Religion 1, 82–104.

On morality and human flourishing: Gregory Paul (2005) 'Cross- National Correlations of Quantifiable Societal Health with Popular Religiosity and Secularism in the Prosperous Democracies' Journal of Religion and Society 7, 1–17; Phil Zuckermann (2008) Society without God: What the Least Religious Nations Can Tell Us about Contentment New York: New York University Press.

On consciousness and reason: Robert Adams (1987) 'Flavors, Colors, and

God' in his The Virtue of Faith and other Essays in Philosophical Theology Oxford: Oxford University Press, 243–62; Victor Reppert (2003) C. S. Lewis' Dangerous Idea: In Defense of the Argument from Reason Downer's Grove, IL: InterVarsity Press. For zombies: David Chalmers (1996) The Conscious Mind Oxford: Oxford University Press. For System 1 and System 2: Daniel Kahnemann (2011) Thinking, Fast and Slow London: Penguin.

On religious experience: Rudolf Otto (1958) The Idea of the Holy, second edition Oxford: Oxford University Press; William James (1960) The Varieties of Religious Experience London: Collins. Jeffrey Schloss and Michael Murray (eds) (2009) The Believing Primate: Scientific, Philosophical and Theological Reflections on the Origins of Religion Oxford: Oxford University Press.

فصل چهارم: خداباوری استاندارد و طبیعت‌گرایی استاندارد

چکیده: *در این فصل به مقایسهٔ روایت‌های گسترده‌تر نظریه‌هایمان، خداباوری استاندارد و طبیعت‌گرایی استاندارد*، *با استفاده از طیف وسیع‌تری از داده‌ها می‌پردازیم. با اشاره به این امر آغاز می‌کنیم که باتوجه به داده‌های بررسی‌شده در فصل پیش، طبیعت‌گرایی استاندارد بر خداباوری استاندارد برتری دارد. در ادامه به ترتیب این موارد را بررسی می‌کنیم*: رنج دهشتناک، رستگاری، معنا و هدف، *اختفای الهی و ناباورمندی. بر این* نکته برهان *اقامه می‌کنیم که* هیچ‌یک *از داده‌های جدیدی که مطرح می‌کنیم*، موجب *برتری خداباوری بر طبیعت‌گرایی نمی‌شود. ما به این نتیجه‌گیری می‌رسیم که باتوجه به همهٔ داده‌های موردِبررسی، طبیعت‌گرایی بر خداباوری چیره می‌شود.*

کلیدواژگان: اپیکور[۶۶]، شر، اختفای الهی، معنا، ناباورمندی، شرطبندی پاسکال، هدف، رستگاری، رنج.

۶۶. Epicurus

قصد داریم مزیّت‌های نظریه‌ای خداباوری استاندارد و طبیعت‌گرایی استاندارد را در رابطه با طیفی از ملاحظات (داده‌ها) با هم مقایسه کنیم. به یاد بیاورید که براساس خداباوری استاندارد، خداوند منشاء، بنیان یا علتِ همه‌کارتوان، همه‌چیزدان و خیرِ مطلق همهٔ چیزهایی است که منشاء، بنیان یا علت پدیدآمدن دارند.

با توجه به آن‌که خداباوری استاندارد، در مقایسه با آنچه خداباوری حداقلی لازم دارد، مفهوم (اندک) توسعهٔ‌یافته‌تری از خداوند دارد، شاید نیاز باشد که تمام داده‌هایی که در فصل گذشته برای ارزیابی برتری مقایسه‌ای خداباوری حداقلی و طبیعت‌گرایی حداقلی به آنها توسل جستیم، مورد بازبینی قرار دهیم. اما این را به عهدهٔ شما می‌گذاریم که آیا حرکت به سوی خداباوری استاندارد منجر به بازنگری در تمام داده‌های پیش‌ترْ موردِبررسی‌قرارگرفته در ارزیابی برتری نسبی خداباوری و طبیعت‌گرایی می‌شود یا خیر. (دیدگاه خود من، که در ادامه آن را مفروض می‌گیرم، این است که چنین حرکتی هیچ تفاوتی ایجاد نمی‌کند: شواهدی که تاکنون موردِبررسی قرار گرفته موجب برتری طبیعت‌گرایی استاندارد بر خداباوری استاندارد است.)

رنج دهشتناک

درحال ورود به کشوری هستید که تاکنون وارد آن نشده‌اید. به شما گفته شده که این کشور فرمانروایی بسیار قدرتمند، بسیار عاقل و بسیار خوب، مهربان، بخشنده، عادل و غیره، دارد که کنترل کامل کشور را در دست دارد. علاوه بر این به شما گفته شده که این کشور منابع بسیاری دارد، در معرض تهدیدهای خارجی نیست، در جنگ نیست، در معرض قحطی، ویرانی براثر بلایای طبیعی و مانند آنها هم نیست.

در ابتدا وقتی از تپه‌های اطراف به نزدیکی مرز می‌رسید، غنای کشاورزی، وسعت منابع آبی، عظمت شهرها و غیره شما را تحتِ‌تأثیر قرار می‌دهد. از چشم‌انداز اولیه به نظر روشن می‌رسد که این کشور دارای منابع کافی است و تهدید خارجی درکار نیست.

اما وقتی از مرز عبور کرده و وارد کشور می‌شوید، با وحشت، درمی‌یابید که اجسادی که به‌طور رعب‌آوری مثله شده‌اند در کنار جاده‌ای که شما در آن سفر می‌کنید از تیرهای چراغ برق آویزان‌اند و در میان آنها اجساد نوزادان و کودکان هم دیده می‌شود. باتوجه به این کشف به‌نظر می‌آید برای ارزیابی دوبارهٔ اطلاعاتی که پیش‌تر به شما داده شده بود دلیلی در دست دارید. اگر چنین است که این کشور منابع کافی دارد و تحت تهدید خارجی نیست، به یقین نمی‌تواند چنین باشد که این کشور تحت کنترل کامل فرمانروایی بسیار قدرتمند، بسیار عاقل و بسیار خوب، مهربان، بخشنده، عادل و غیره است. فرمانروای بسیار خوبی که کنترل کامل کشور را در دست دارد، اقدام به قتل نوزادان و کودکان و یا در واقع هیچ‌یک از شهروندان کشور نمی‌کند و حتی اجازه چنین کاری را هم نمی‌دهد. باتوجه به این شواهد، رویکرد محتمل این است که یا فرمانروا قدرت جلوگیری از قتل نوزادان و کودکان را ندارد، یا به‌طریقی از قتل نوزادان و کودکان بی‌اطلاع است یا فرمانروا چندان شریف و وارسته نیست (به رنج و درد بی‌تفاوت است، بخشنده نیست، پلید است و غیره).

خداباوری (استاندارد) اظهار می‌کند که خداوندی همه‌کارتوان، همه‌چیزدان و خیر مطلق وجود دارد که علت وجود جهان طبیعی است و منشاء یا بنیان یا مبدأ اغلب، اگر نه همهٔ، ویژگی‌های مهم جهان است. اما شکی نیست که جهان ما انباشته از رنج‌های دهشتناک است: برای مثال به درد و رنج دهشتناک انسان‌ها و حیوان‌ها بیندیشید که علت اصلی آن علل طبیعی است، مانند زلزله، سونامی، گردباد، تندباد، سیل، خشک‌سالی، آتش‌سوزی جنگل، از بین رفتن محصولات کشاورزی، طاعون، بیماری‌های واگیردار و غیره. همچنین به رنج دهشتناک بشر (و گاه حیوانات) بیندیشید که پیامد اعمال عاملان اخلاقی (انسانی) است، مانند نسل‌کشی، قتلِ عام، جنگ، شکنجه، تجاوز گروهی و مانند اینها. بنابراین، در راستای داستان ما درمورد فرمانروای ظاهراً دانا، قدرتمند و خوب، آیا نباید به این نتیجه برسیم که دلیلی برای تردید داریم که خداوندی همه‌کارتوان، همه‌چیزدان و خیر مطلق وجود دارد که علت وجود جهان

طبیعی است و منشاء یا بنیان یا مبدأ اغلب، اگر نه همهٔ، ویژگی‌های مهم جهان است؟ به بیانی محکم‌تر، و مهم‌تر برای مقاصد کنونی بحث، آیا نباید از شواهد مربوط به رنج دهشتناک نتیجه بگیریم که این شواهد به نفع برتری طبیعت‌گرایی استاندارد بر خداباوری استاندارد است؟ به هر حال دلیلی وجود ندارد که فرض کنیم شواهد مربوط به رنج دهشتناک با طبیعت‌گرایی استاندارد در تنش است و شاید حتی دلیلی وجود داشته باشد که بپذیریم اگر طبیعت‌گرایی استاندارد درست باشد، باید منتظر شواهدی دالّ بر رنج وحشتناک باشیم.

چند راه برای استدلال علیه تنش میان شواهد رنج دهشتناک و خداباوری استاندارد وجود دارد.

برای مثال ممکن است وجود رنج زیرِسؤال برده شود: درواقع آنچه غایب است، رنج نکشیدن (یا شکوفایی) است. اما این بازی با کلمات بی‌حاصل است. زیرا به هر حال چرا نباید فکر کنیم غیاب دهشتناکِ عدمِشکوفایی با خداباوری استاندارد در تنش است اما با طبیعت‌گرایی استاندارد تنشی ندارد؟ با اعلام این‌که هولوکاست «غیاب رنج نکشیدن» است، از وحشت آن نمی‌توان کاست.

شاید استدلال شود که رنج برای درک ارزش آزادی از رنج ضروری است: اگر رنجی درکار نبود، در آن صورت ارزش چیزهای خوب جهان درک نمی‌شد. ممکن است علیه این استدلال اعتراض شود که موجودی همه‌کارتوان و همه‌چیزدادن مطمئناً می‌توانسته ما را با قدرتِ درکِ واضحِ ارزشِ ذاتی چیزهای خوب در جهان خلق کند که به تجربهٔ واقعی رنج وابسته نباشد. اما حتی اگر چنین چیزی هم درست نباشد، مشکل واضح این برهان این است که میزانی از رنج دهشتناک که در جهان ما یافت می‌شود بیش از نیاز لازم است: ما می‌توانستیم به‌روشنی ارزش چیزهای خوب را در جهان تشخیص دهیم بدون آن‌که به رنجی حتی نزدیک به میزان رنج کنونی جهان نیاز باشد. علاوه بر این نمونه‌هایی از رنج دهشتناک وجود دارد که به‌هیچ‌وجه بدین‌شکل توجیه نمی‌شود: مثلاً کودکان کم‌سالی که به آنها تجاوز شده و کشته می‌شوند، قوهٔ تشخیص ارزش چیزهای

خوب در جهان را کسب نمی‌کنند زیرا آن‌قدر عمر نمی‌کنند که ظرفیت تشخیص لازم را به‌دست آورند.

شاید استدلال شود که فقط درصورتی موجودات می‌توانند زندگانی‌های واقعاً باارزش داشته باشند که به شیوه‌هایی رنج بکشند یا حداقل راهی برای آسیب‌پذیربودن آنها در برابر رنج وجود داشته باشد: رنج یا آسیب‌پذیری در برابر رنج برای رشد ارزشمند انسانی ضروری است. اما این پیشنهاد هم همان مشکلاتی را دارد که طرح قبلی داشت. به یقین می‌توانیم در غیاب بسیاری از رنج‌های دهشتناکی که در جهان ما وجود دارد هم زندگی‌های واقعاً ارزشمندی داشته باشیم. و به هر حال بسیاری از رنج‌های دهشتناک که در جهان ما یافت می‌شود، مانع درک ارزش چیزهای خوب در جهان ما می‌شود.

شاید استدلال شود که رنج دهشتناکی را که در جهان ما یافت می‌شود می‌توان با استفاده از خوبی آزادی توجیه کرد: بهتر است جهان دارای عاملان آزاد نامقیّد باشد که موجب چنین رنج‌های دهشتناکی در جهان ما هستند به جای این‌که دارای عاملان تاحدی مقیّد باشد که گرچه آزادند تا موجب میزانی از رنج در جهان شوند، اما نمی‌توانند موجب آن میزان از رنج دهشتناک شوند که در جهان ما یافت می‌شود. علیه این استدلال می‌توان گفت: به‌یقین آزادی نامقیّد نمی‌تواند چنین ارزشی داشته باشد! اگر جهان واقعاً مانند همین جهان می‌بود که هست و فقط پیمانهٔ اضافه‌ای در مغز انسان وجود داشت که تضمین می‌کرد هیچ‌کس به صورت ارادی به کودکان تجاوز نکند و آنها را نکشد، آیا واقعاً درست است گفته شود که جهان مکانی بدتر می‌شد؟ و به‌هرحال خوبی فوق‌العاده‌ای که برای آزادی نامقیّد فرض شده، هیچ تبیینی برای رنج دهشتناکی که در درجهٔ اول، علل طبیعی دارد ارائه نمی‌کند: زلزله، سونامی، تندباد و گردباد، سیل، خشک‌سالی، آتش‌سوزی جنگل‌ها، از بین‌رفتن محصولات، طاعون، بیماری‌های واگیردار و مانند این‌ها.

علی‌رغم ادعای مطرح‌شده در آخر بند قبل، ممکن است کسی استدلال کند که خوبی فوق‌العاده‌ای که برای آزادی نامقیّد فرض شده، درواقع می‌تواند رنج دهشتناکی را که

به‌نظر اصولاً علت طبیعی دارد توجیه کند، زیرا تمام چیزهایی که به‌نظر اصولاً علل طبیعی دارند، زلزله، سونامی، تندباد، گردباد، سیل، خشک‌سالی، آتش‌سوزی جنگل‌ها، از بین‌رفتن محصولات، طاعون، بیماری‌های واگیردار و غیره، درواقع کار دیگر عاملان فراطبیعی است: شیاطین، دیوها و اجنه، فرشتگان و امثال آنها. اما هنگام بحث دربارهٔ محاسن نسبی طبیعت‌گرایی و خداباوری، چنین ادعایی موجب برتری نمی‌شود: زیرا فرضِ وجودِ شیاطین، اجنه، فرشتگان و امثال آنها موجب بیشتر شدن امتیاز طبیعت‌گرایی بر خداباوری براساس معیار سادگی می‌شود و با این حال نمی‌تواند کاری بیش از خنثی کردن دلالت‌های رنج دهشتناک از پیش ببرد.

ممکن است کسی استدلال کند که این ادعا که شواهد مربوط به رنج دهشتناک با خداباوری استاندارد در تنش است، دلالت‌های همه‌کارتوان بودن و همه‌چیزدان بودن خداوند را نادیده می‌گیرد. شاید گفته شود که درست است که اجسادِ مُثله‌شدهٔ نوزادان و کودکان آویزان از تیرهای چراغ برق، شاهدی علیه این ادعا محسوب می‌شود که فرمانروایی بسیار قدرتمند، بسیار دانا و بسیار خوب، مهربان، بخشنده، عادل و غیره، کنترل کشوری را در دست دارد. اما نمی‌توان از آن نتیجه گرفت که رنج دهشتناک موجود در جهان ما شاهدی علیه این ادعا است که جهان ما به‌طور کامل تحت کنترل منشاء، بنیان یا منبع همه‌کارتوان، همه‌چیزدان و خیرِ مطلق برای تمام چیزهایی است که منشاء، بنیان یا منبعی دارند. زیرا گرچه ما می‌توانیم تا حد زیادی اطمینان داشته باشیم که قادر به درک کارهای فرمانروایی بسیار قدرتمند، بسیار خردمند و بسیار خوب، مهربان، بخشنده، عادل و غیره هستیم، به یقین نمی‌توانیم چنین اطمینانی درموردِ اعمال منشأ، بنیان یا منبعی همه‌چیزدان، همه‌کارتوان و خیرمطلق برای هر آنچه که منشاء، بنیان یا منبعی دارد، داشته باشیم. ما که هستیم که بدانیم موجودی همه‌کارتوان و همه‌چیزدان چه ملاحظاتی را درنظر می‌گیرد؟ ما که هستیم که وجود خوبی‌هایی را انکار کنیم که از آنها بی‌خبریم و آنها توجیه‌کنندهٔ رنج دهشتناکِ جهان هستند؟

اگر قرار باشد توجیهی برای رنج دهشتناک یک فرد فراهم شود، در این صورت مطمئناً این توجیه باید بر مبنای فایده‌ای باشد که فرد رنج‌دیده از رنج دهشتناکی که تجربه کرده می‌برد: اگر رنج دهشتناک خردسالی که به او تجاوز شده و به قتل رسیده توجیه‌پذیر باشد، آن‌گاه این توجیه باید بر مبنای فایده‌ای باشد که این کودک کسب کرده است. اما اگر این سخن درست باشد، آن‌گاه استدلال سرراستی وجود دارد مبنی بر این‌که خوبی‌هایی وجود ندارد که ما از آنها بی‌خبریم و این کودک می‌تواند از آن بهره‌مند شود: زیرا وجود کودک با همان رنج دهشتناکی پایان یافته که توجیه آن موردِبررسی است. نیازی نیست انکار کنیم که ممکن است خوبی‌هایی وجود داشته باشند که موجودی همه‌چیزدان و همه‌کارتوان از آنها خبر دارد ولی ما از آنها آگاهی نداریم. لازم نیست فرض کنیم که ما توان درک تمام کارهای موجودی همه‌کارتوان، همه‌چیزدان و خیرِ مطلق را داریم. تمام آنچه لازم است به آن توجه کنیم این است که *نا*پسند است که فرض کنیم این کودک خوبی‌های بزرگی را از مورد تجاوز قرار گرفتن و کشته شدن کسب می‌کند و *بی‌معنا* است که فرض کنیم کودک خوبی‌های بزرگی را پس از پایانِ زندگی‌اش به‌دست می‌آورد.

ممکن است کسی چنین استدلال کند که رنج دهشتناک موجود در این جهان را می‌توان با فوایدی توجیه نمود که در زندگیِ پس از مرگ کسب می‌شوند. (برای مثال شاید خوبی‌های بهشتی بزرگی وجود داشته باشند که ما از آنها آگاهی نداریم و کودک موردِتجاوز واقع‌شده و به‌قتل‌رسیده آنها را کسب خواهد کرد.) اما این پیشنهاد با همان پاسخی مواجه می‌شود که پیشنهاد پیشین با آن مواجه شد؛ رنج دهشتناکی که به‌نظر می‌رسد اصولاً علل طبیعی دارد درواقع کار عاملان فراطبیعی است: این پیشنهاد صرفاً به امتیاز طبیعت‌گرایی بر خداباوری براساس معیار سادگی می‌افزاید و صرفاً بیش از آن که به خنثی‌کردن دلالت‌های رنج دهشتناک بیانجامد کار دیگری از پیش نمی‌برد. (البته دشواری‌های دیگری درموردِ این پیشنهاد که زندگی پس از مرگی در کار است وجود دارد. اما ما در اینجا دربارهٔ این دشواری‌ها بحث نخواهیم کرد.)

شاید جای تعجب نباشد که نتیجه‌ای که به آن می‌رسیم این است که ملاحظات مربوط به شرّ دهشتناک به‌روشنی موجب برتری طبیعت‌گرایی (استاندارد) بر خداباوری (استاندارد) می‌شود. گرچه شاید راه‌هایی باشد که در آن خداباوری می‌تواند با میزان و انواع شرّ دهشتناک موجود در جهان هماهنگ شود، هزینهٔ چنین هماهنگ‌کردنی صرفاً به بالابردن امتیاز طبیعت‌گرایی بر خداباوری براساس معیار سادگی می‌انجامد. اضافه کردن ملاحظات مربوط به شرّ دهشتناک به مفهوم خداوند، ساختار علّی جهانی، تنظیم ظریف کیهانی، تاریخ زمین و تاریخ بشر، دانش پیشینی، اخلاق و شکوفایی انسانی، آگاهی و عقل، تجربهٔ دینی، متون دینی، مرجع اقتدار، سازمان‌دهی و سنت موجب کنار نهادن دلایلی که از پیش برای ترجیح طبیعت‌گرایی بر خداباوری داشتیم، نمی‌شود.

اپیکور در باب شر

برخی فکر کرده‌اند که ملاحظات مربوط به شر، به‌یقین باعث شکست خداباوری (استاندارد) می‌شود. برای مثال، فرض اپیکور (۳۴۱-۲۷۰ پیش از میلاد)، و بسیاری پس از او، این بوده که صرف وجود شر به‌واقع با وجود خداوند هم‌خوانی ندارد:

> آیا خداوند می‌خواهد جلوی شر را بگیرد، اما نمی‌تواند؟ در این صورت او همه‌کارتوان نیست. آیا می‌تواند ولی نمی‌خواهد؟ در این صورت بدخواه است. آیا هم می‌تواند و هم می‌خواهد؟ پس چرا شر وجود دارد؟[۶۷]

فرض کنید ما موافقیم که در میان جهان‌هایی که در آنها عاملان اخلاقی آزاد وجود دارند، بهترین جهان‌ها آنهایی هستند که در آنها عاملان موردِنظر همواره آزادانه خیر را انتخاب می‌کنند. علاوه بر این فرض کنید ما موافقیم که بهترین جهان‌ها آنهایی هستند که در آنها عاملان اخلاقی آزاد وجود دارد. بنابراین اگر خداوند بتواند جهانی بسازد که در آن عاملان اخلاقی آزاد، که همواره آزادانه خیر را انتخاب می‌کنند، وجود

۶۷. D. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion,* edited by H. D. Aiken, New York: Hafner Press, 1948, 66.

داشته باشند، در آن صورت این انتخاب خداوند خواهد بود. ازآنجاکه جهان ما جهانی نیست که در آن عاملان اخلاقی آزاد به‌طور آزادانه خیر را انتخاب می‌کنند - زیرا چه انسان‌ها عاملان اخلاقی آزاد باشند چه نباشند، همواره خیر را انتخاب نمی‌کنند - به این نتیجه می‌رسیم که اگر جهان ما را خداوند ساخته باشد، پس خداوند نمی‌تواند دست به انتخاب ساختن جهانی بزند که در آن عاملان اخلاقی آزاد وجود دارند. چرا ممکن است چنین باشد؟

ابتدا فرض کنید که ما مفهوم آزادی‌گرایانه‌ای از آزادی را اقتباس می‌کنیم. براساس چنین مفهومی از آزادی، عاملان فقط در مواردی می‌توانند آزادانه رفتار کنند که در همان شرایطی که عمل کردند می‌توانستند کارهای بسیار دیگری نیز بکنند. اما فرض کنید دقیقاً همان شرایطی که در آن عاملان کاری انجام می‌دهند، شرایطی است که خداوند (تا حدی) آن را به‌وجود آورده، از آن رو که آن عامل در شرایط مذکور کار خوبی انجام خواهد داد. اگر خداوند (تا حدی) شرایطی فراهم کرده که تحتِ آن، عاملی کار خوب بخصوصی را انجام دهد، در این صورت برای آن عامل غیرممکن خواهد بود که تحت آن شرایط کار دیگری انجام دهد. از آنجایی که خداوند همه‌کارتوان و همه‌چیزدان است، غیرممکن خواهد بود که هر دو گزاره زیر را با هم داشته باشیم: الف) به این دلیل که عاملی عمل خوب مشخصی را در شرایطی انجام دهد، خداوند (تا حدی) شرایطی را فراهم می‌کند؛ و ب) آن عامل تحت آن شرایط آن کار مشخص را انجام نمی‌دهد. اما در این صورت، طبق تعریف آزادی‌گرایانهٔ آزادی، آن عامل دیگر در آن شرایط آزادانه رفتار نمی‌کند. بنابراین طبق مفهوم آزادی‌گرایانهٔ آزادی، خداوند نمی‌تواند دست به انتخاب ساخت جهانی بزند که عاملانِ آزاد در آن همواره خیر را انتخاب می‌کنند.

سپس فرض کنید که ما مفهوم سازگارگرایانه‌ای از آزادی را اتخاذ می‌کنیم. طبق این مفهوم از آزادی، عاملان فقط زمانی آزادانه رفتار می‌کنند که براساس حالات ذهنی، باورها، خواسته‌ها، مقاصد و غیره، که به‌طور معمول کسب شده و در نبودِ برخی شرایطِ

ناقضِ آنها عمل کنند. به‌طور خاص یکی از شرایط ناقض بالقوه برای یک عامل، عامل دیگری است که به‌طور مستقیم حالات ذهنی وی را کنترل کند: اگر عاملِ دومی حالات روانی عاملِ اول را انتخاب یا گزینش کند، در آن صورت آزادی عاملِ اول زیرِسؤال می‌رود. اما اگر خداوند (تا حدی) شرایطی را فراهم کند که یک عامل، براساس حالات ذهنی خاص، تحت آن شرایط کار مشخصی را انجام داد، در آن صورت آن عامل تحت آن شرایط، آزادی سازگارگرایانه نخواهد داشت؛ زیرا باورها، تمایلات، مقاصد و غیرهٔ آن عامل، درنهایت، توسط خداوند انتخاب یا گزینش شده است. بنابراین دوباره می‌بینیم که براساس مفهوم سازگارگرایانه از آزادی، خداوند نمی‌تواند دست به انتخابِ ساختن جهانی بزند که در آن عاملان آزادی وجود داشته باشند که همواره آزادانه دست به انتخاب خیر بزنند.

هر مفهومی از آزادی را اقتباس کنیم، معلوم می‌شود که باید انکار کنیم که خداوند می‌توانست دست به انتخاب ساخت جهانی بزند که در آن عاملان آزاد همواره آزادانه خیر را انتخاب کنند. اما در آن صورت اگر بپذیریم که خداوند تلاش می‌کند جهانی را بسازد که در آن عاملان آزاد وجود دارند، نتیجه این خواهد بود که خداوند فقط در صورتی می‌تواند جهانی مشتمل بر عاملان آزاد بسازد که در آن کارهای آن عاملان آزاد براساس فعالیت‌های جهان‌سازی خداوند تعیین نشده باشد. با استفاده از اصطلاحاتی که در ابتدای این کتاب به آنها اشاره شد، خداوند باید عاملانی را بسازد که اعمال آنها تصادفی است. و سپس ازآنجاکه از نظر منطقی غیرممکن است که کارهای تصادفی عاملانْ ازپیش‌تعیین‌شده باشد، دراین صورت همه‌کارتوانی خداوند به‌خاطر خلق عاملانی که قادر به تعیین اعمال آنها نیست، زیرِسؤال نخواهد رفت. البته اگر خداوند خوش‌شناس باشد، عاملان آزادی که آفریده همواره دست به انتخاب خیر می‌زنند؛ اما انتظار می‌رود که چنین اتفاقی رخ ندهد.

البته این پاسخ به اپیکور وابسته به این فرض بنیادی است که آزادی چنان ارزشمند است که بهترین جهان‌ها آنهایی هستند که در آنها عاملان آزاد وجود دارد. اگر این

فرض رد شود، دراین صورت حداقل به نظر من، محتمل به نظر می‌رسد که خداوند آفرینندهٔ جهانی باشد که در آن هیچ عاملی هرگز موجب رنج عامل دیگری نمی‌شود. شاید اعتراض شود که خداوند برای آفرینش جهانی که در آن هیچ عامل آزادی وجود ندارد چه دلیلی می‌تواند داشته باشد: چرا به خود زحمت آفرینش عاملانی را بدهد که اعمال آنان ازپیش‌تعیین‌شده است؟ اما ممکن است چنین پاسخ داده شود که این تنها نمونه‌ای از یک نگرانی کلی‌تر است: زیرا با توجه به آن که خداوند از پیش از تمام امکان‌ها آگاهی دارد، اصلاً چه دلیلی برای آفرینش جهان دارد؟ محقق کردن یک امکان از میان مجموعه امکان‌هایی که به آنها دانش کامل دارد، برای خداوند چه ارزشی می‌تواند داشته باشد؟

با وجود همهٔ این موارد، به‌نظر من ما دلیل کافی داریم که گمان کنیم برهان اپیکور خداباوری را به صورت قاطع منتفی نمی‌کند: راه‌های مختلفی وجود دارد که براساس آنها صرف وجود شر ممکن است با وجود منشاء، بنیان یا منبعی همه‌کارتوان، همه‌چیزدان و خیرِ مطلق برای تمام چیزهایی که نیاز به چنان منشاء، بنیان یا منبعی دارند آشتی داده شود.

رستگاری

ادیان مختلف دیدگاه‌های مختلفی دربارهٔ هدف زندگی و راه‌های دستیابی به آن هدف دارند. برای برخی از ادیان، این هدف، فرار از رنج، به‌ویژه فرار از یک چرخهٔ بی‌پایان مرگ و تولد دوباره است، خواه ازطریق نابود شدن خواه ازطریق جذب شدن در یک کلّ بزرگ‌تر (روح جهان و مانند آن). برای برخی دیگر از ادیان، هدفْ رسیدن به بهترین مقصد ممکن در زندگی بعدی است، به‌ویژه رفتن به بهشت و سکنای ابدی در جوار خداوند، و نرفتن به جهنم و تحمل نکردن عذاب دردناک جاودانه. این باورهای متنوع درموردِ هدفِ زندگی با باورهای متافیزیکی مختلف دربارهٔ ساختار جهانی واقعیت،

ماهیت افراد و هویت شخصی و روش‌های رسیدن به آن هدف ارتباط دارد: پیروی از قوانین، زندگی با پارسایی درونی، به‌جا آوردن مناسک پاک‌سازی و تطهیر، اطاعت از پنج رکن، پیروی از راه اصیل هشت‌گانه[۶۸]، انجام یکی از یوگاها (باکتی[۶۹]، کارما[۷۰]، راجا[۷۱] یا جنانا[۷۲])، غسل تعمید (و شاید امید به بهره‌مندی از فیض الهی) و غیره.

آیا پاسخ‌های متفاوت طبیعت‌گرایی و خداباوری به این طیف از باورها درموردِ رستگاری، دلیلی برای ترجیح یکی از آنها بر دیگری است؟ از یک سو طبیعت‌گرایی تمام دیدگاه‌های دینی دربارهٔ هدف زندگی و شیوه‌های رسیدن به آن را رد می‌کند. براساس طبیعت‌گرایی، زندگی هدفی غیبی و رازآلود ندارد: چرخهٔ بی‌پایان مرگ و تولد دوباره‌ای وجود ندارد، بهشت و جهنمی در کار نیست و غیره. بنابراین طبیعت‌گرایی هرگونه چشم‌انداز و نیاز به رستگاری را انکار می‌کند. از سوی دیگر خداباوری اغلب با دیگر ادعاها دربارهٔ اهداف غیبی و رازآلود زندگی همراه است: به‌ویژه ادعاهای زیادی دربارهٔ قلمروهای دیگری، بهشت و جهنم، وجود دارد که به‌طور مستقیم تحتِ فرمانروایی خداوند است و در آنها پاداش و مجازات، براساس رفتار فرد در این جهان توزیع می‌شود. طبق نظر بسیاری از آنان که نوعی خداباوری را می‌پذیرند، دلیلی برای امیدواری به بهبود اوضاع در جهان آخرت وجود دارد و این تأکید بر امید یا جایز دانستن آن، امتیاز مهمی برای خداباوری در برابر طبیعت‌گرایی است.

بحث اصلی در اینجا واقعاً دربارهٔ *امیدواری* نیست. زیرا به‌هرحال به‌نظر نمی‌رسد بین داشتن برخی باورهای خاص و درعینِ‌حال امید به این‌که آن باورها اشتباه باشند، تناقضی وجود داشته باشد. حتی اگر تمام شواهد موجود به یک‌سو اشاره کنند، همچنان می‌توانید به‌طور معقولی *امید* داشته باشید که شواهد موجود گمراه‌کننده باشند. پس

۶۸. Noble eightfold path

۶۹. Bhakti

۷۰. Karma

۷۱. Rāja

۷۲. Jnana

نمی‌تواند این‌طور باشد که چون خداباوری بر *امید* به جهان اخروی بهتر تأکید کرده یا آن را جایز می‌داند، از امتیاز مهمی نسبت به طبیعت‌گرایی برخوردار است.

مسئلهٔ اصلی دربارهٔ *باور* است. آنچه در طبیعت‌گرایی وجود دارد، اما در خداباوری نیست، تعهد به عدمِ‌وجود بهشت و جهنم است: براساس طبیعت‌گرایی، قلمرو فراطبیعیِ پس از مرگی وجود ندارد که ما در آن در کنار خداوند، شیطان، فرشتگان، اجنه و دیگر عاملان فراطبیعی که قرار است در آن قلمرو باشند هم‌زیستی کنیم. البته در خداباوری استاندارد هم چیزی مشتمل بر وجود قلمرو فراطبیعی پس از مرگ و هم‌زیستی با خداوند، شیطان، فرشتگان و اجنه و دیگر عاملان فراطبیعی که قرار است در آن قلمرو باشد، وجود ندارد: اما بسیاری از خداباوران (اگر نه اغلب آنها) چنین باوری دارند که قلمرو فراطبیعیِ پس از مرگی وجود دارد که ما در آن به هم‌زیستی با خداوند، فرشتگان، شیطان، اجنه و موجودات فراطبیعی دیگری خواهیم پرداخت که قرار است در آن قلمرو سکنی داشته باشند.

آیا باید فرض کنیم که به‌خاطر این فرضیهٔ قلمرو فراطبیعی پس از مرگ که در آن با خداوند، شیطان، فرشتگان و اجنه و دیگر عاملان فراطبیعی که قرار است در آن قلمرو ساکن باشند، هم‌زیستی خواهیم داشت، خداباوری امتیاز مهمی بر طبیعت‌گرایی دارد؟ به‌یقین این وابسته به آن است که شواهدی در تأیید این ادعا که قلمرو فراطبیعی پس از مرگ که در آن با خداوند، شیطان، فرشتگان و اجنه و دیگر عاملان فراطبیعی که قرار است در آن قلمرو ساکن باشند، هم‌زیستی خواهیم داشت، در دست باشد! به‌خصوص اگر ما برای وجود قلمروی فراطبیعی پس از مرگ که در آن با خداوند، شیطان، فرشتگان و اجنه و دیگر عاملان فراطبیعی که قرار است در آن قلمرو ساکن باشند، هم‌زیستی داشته باشیم، شواهدی در دست نداشته باشیم، به سختی می‌توانیم دلیلی برای ترجیح خداباوری به طبیعت‌گرایی پیدا کنیم. اما شواهد مفروض‌انگاشته‌شده بر وجود چنان قلمرویی، تجربهٔ نزدیک به مرگ، تجربهٔ خروج از بدن، احضار روح، گزارشاتی دربارهٔ ارتباط با مردگان و غیره، دچار همان دشواری‌هایی است که گزارش‌های مربوط به

معجزات با آن درگیرند (پیشتر در رابطه با «تاریخ بشریت» به بحث درموردِ این موضوع پرداختیم). ازآنجاکه هیچ دلیل دیگری برای ترجیح خداباوری به طبیعت‌گرایی وجود ندارد، اگر فرض کنیم که این نوع شواهد مبتنی بر گواهی افراد موردِنظر، در اینجا از خداباوری در برابر طبیعت‌گرایی حمایت می‌کند، این مانند چنگ زدن غریق به هر چیزی برای نجات است.

اما شاید عجولانه اصرار کرده باشیم که موضوع اصلی در اینجا باور است و نه امید. حتی اگر بپذیریم که شواهد به نفع باورهای خداباورانه نیست، آیا ممکن نیست به این دلیل به پرورش باور به خدا بپردازیم که اگر خداباوری درست باشد و ما به آن ایمان داشته باشیم می‌توانیم در صف رسیدن به چیزهای خوبی باشیم که درغیراین‌صورت آنها را به‌دست نخواهیم آورد؟ ویلیام جیمز[۷۳] (۱۸۴۲-۱۹۱۰) و بلز پاسکال[۷۴] (۱۶۲۳-۶۲) دو فیلسوفی هستند که از این خط فکری حمایت کرده‌اند. در ادامه به بررسی یک استدلال مشهور که پاسکال آن را مطرح کرده است می‌پردازیم.

شرطبندی پاسکال

بلز پاسکال در کتاب *تأملات*[۷۵]، برهانی برای «شرطبندی بر سر وجود خداوند» مطرح می‌کند؛ یعنی برای تعیین خط سیر اعمالی که شما آن را چنان داوری می‌کنید که به احتمال زیاد شما را به حالتی می‌رساند که در آن به خداوند ایمان بیاورید. جهت تعیین این که آیا ملاحظات پرواجویانه که پاسکال درنظر دارد، دلیلی برای ترجیح خداباوری به طبیعت‌گرایی فراهم می‌آورد یا نه، ابتدا به فهرست کردن مقدمات و نتیجهٔ صورت‌بندی مدرنی از برهان پاسکال می‌پردازیم. این امر را برعهدهٔ خواننده می‌گذاریم

---

۷۳. William James

۷۴. Blaise Pascal

۷۵. Pensées. این کتاب با عنوان «سعادت بشری» توسط مرضیه خسروی ترجمه شده و انتشارات روزگار نو آن را منتشر کرده است.

که دربارهٔ زنجیره‌های قابلِ‌قبول استدلال که از مقدمات به نتیجه می‌رسند، فکر کند.

۱. دو وضعیت ممکن از جهان وجود دارد که غیرقابلِ‌جمع‌اند: یا خداوند وجود دارد یا خداوند وجود ندارد. (مقدمه)

۲. دو راه ممکن برای عمل وجود دارد: یا خداوند وجود دارد یا خداوند وجود ندارد. (مقدمه)

۳. اگر خداوند وجود داشته باشد، ارزش عددی شرط‌بندی بر سر وجود خداوند بی‌نهایت است؛ ارزش عددی همهٔ ترکیب‌های دیگر از مسیرهای ممکن عمل و حالات ممکن امور، متناهی است. (مقدمه)

۴. احتمال این که خداوند وجود داشته باشد غیرصفر و متناهی است. این احتمال را p می‌خوانیم؛ آن‌گاه، احتمال عدمِ‌وجود خداوند p-۱ است. (مقدمه)

۵. مقدار چشمداشتی[۷۶] برای شرط‌بندی بر سر وجود خداوند = ((احتمال وجود خداوند) ×(ارزش عددی مربوط به شرط بستن بر سر وجود خداوند، اگر خداوند وجود داشته باشد)) + ((احتمال این که خداوند وجود ندارد) × (ارزش عددی مربوط به شرط بستن بر سر وجود خداوند، اگر خداوند وجود نداشته باشد)) = (p × (ارزش عددی بی‌نهایت)) + ((۱-p) × (ارزش عددی متناهی) = ارزش عددی بی‌نهایت. (مقدمه)

۶. مقدار چشمداشتی شرط نبستن بر سر وجود خداوند = ((احتمال وجود خداوند) × (ارزش عددی مربوط به شرط نبستن بر سر وجود خداوند، اگر خداوند وجود داشته باشد)) + ((احتمال این که خداوند وجود ندارد) × (ارزش عددی مربوط به شرط نبستن بر سر وجود خداوند، اگر خداوند وجود نداشته باشد)) = (p × (ارزش عددی متناهی)) + ((p-۱) × (ارزش عددی متناهی)) = ارزش عددی متناهی. (مقدمه)

۷. عقلانیت ایجاب می‌کند که همواره به گونه‌ای رفتار کنید که مقدار چشمداشتی عمل خود را به حداکثر برسانید. (مقدمه)

۸. (بنابراین) باید بر سر وجود خداوند شرط ببندید. (نتیجهٔ ۱-۷)

---

۷۶. Expected value یا ارزش عددی موردانتظار.

اعتراض‌های زیادی را می‌توان علیه این برهان اقامه نمود. شاید مهم‌ترین اعتراض حاصلْ چیزی است که می‌توان آن را «راهبردهای ترکیبی» نامید. به این مسیر ممکن عمل توجه کنید: من تا زمانی که سه هفتهٔ متوالی برندهٔ بخت‌آزمایی ایالتی شوم، شرط‌بندی بر سر وجود خداوند را به تأخیر می‌اندازم و پس از آن بر سر وجود خداوند شرط خواهم بست. («لطفاً یک نشانهٔ کوچک برای من بفرست!»)

اگر این مسیر را دنبال کنیم، در آن صورت دو وضعیتِ غیرقابلِ‌جمع از جهان وجود خواهد داشت: یا من سه هفتهٔ متوالی در بخت‌آزمایی ایالتی برنده می‌شوم و بر سر وجود خداوند شرط می‌بندم یا سه هفتهٔ متوالی در بخت‌آزمایی برنده نشده و بر سر وجود خداوند شرط نمی‌بندم.

احتمال برنده شدن من در بخت‌آزمایی ایالتی طی سه هفتهٔ متوالی را r در نظر بگیرید. بنابراین احتمال این که طی سه هفتهٔ متوالی در بخت‌آزمایی ایالتی برنده نشوم r-۱ است. هر دو ارزش عددی غیرصفر و متناهی دارند.

ارزش عددی برنده شدن در بخت‌آزمایی ایالتی طی سه هفتهٔ متوالی و در پی آن شرط‌بندی بر سر وجود خداوند، برابر مجموع ارزش عددی برنده شدن در بخت‌آزمایی، متناهی، و مقدار چشمداشتی شرط بستن بر سر وجود خداوند، نامتناهی است. یعنی ارزش عددی مربوط به برنده شدن در بخت‌آزمایی برای سه هفتهٔ متوالی و سپس شرط بستن سر خداوند نامتناهی است. از سوی دیگر ارزش عددی برنده نشدن در بخت‌آزمایی طی سه هفتهٔ متوالی و شرط نبستن بر سر وجود خداوند، برابر مجموع ارزش عددی مربوط به برنده نشدن در بخت‌آزمایی طی سه هفتهٔ متوالی، متناهی، و مقدار چشمداشتی شرط نبستن بر سر وجود خداوند، متناهی است. به این معنا که ارزش عددی نبردن بخت‌آزمایی ایالتی در سه هفتهٔ متوالی و شرط نبستن روی خداوند متناهی است.

مقدار چشمداشتی عقب انداختن شرط بستن بر سر وجود خداوند تا زمانی که سه هفتهٔ متوالی برندهٔ بخت‌زمایی ایالتی شوم و سپس شرط بستن بر سر وجود خداوند

= ((احتمال برنده شدن در بخت‌آزمایی ایالتی در سه هفتهٔ متوالی) × (ارزش عددی مربوط به برنده شدن در بخت‌آزمایی ایالتی طی سه هفتهٔ متوالی و شرط بستنِ بر سر وجود خداوند)) + ((احتمال برنده نشدن در بخت‌آزمایی ایالتی در سه هفتهٔ متوالی) × (ارزش عددی مربوط به برنده نشدن در بخت‌آزمایی ایالتی طی سه هفتهٔ متوالی و شرط نبستن بر سر وجود خداوند)) = (r × (ارزش عددی بی‌نهایت) + ((1-r) × ارزش عددی متناهی)) = ارزش عددی بی‌نهایت.

به عبارت دیگر مقدار چشمداشتی شرط بستن بر سر وجود خداوند *دقیقاً همانند* مقدار چشمداشتی به تعویق انداختن شرط بستن بر سر وجود خداوند تا زمانی که سه هفتهٔ متوالی برندهٔ بخت‌آزمایی ایالتی شوم (و سپس بر سر وجود خداوند شرط ببندم) است. ازاین‌رو این توصیه که ما همواره باید به‌گونه‌ای رفتار کنیم که مقدار چشمداشتی کارهای خود را به حداکثر برسانیم به ما نمی‌گوید که روی خداوند شرط ببندیم.

برهان پاسکال کارآمد نیست! علاوه بر این وقتی به حسابی که با «راهبرد ترکیبی» سروکار دارد نظر کنیم، می‌توانیم ببینیم که مشکلْ غیرقابلِ‌حل است: اگر بپذیرید که تصمیم‌گیری‌های شما باید با هدف حداکثر کردن مقدار چشمداشتی باشد، در حضور منبعی از ارزش عددی بی‌نهایت، نمی‌توانید میان «راهبردهای یک‌دست» و «راهبردهای ترکیبی» انتخاب کنید.

شاید فکر کنید که این قاعدهٔ تصمیم‌گیری نیاز به یک اصلاحیه دارد: اگر درحالِ حساب کردن در موقعیتی باشید که در آن تمام ارزش‌های عددی متناهی و تعداد وضعیت‌های ممکن متناهی است، در آن صورت باید طوری رفتار کنید که مقدار چشمداشتی به حداکثر ممکن برسد؛ اما، درحضور ارزش عددی بی‌نهایت، صرفاً طوری رفتار کنید که بیشترین احتمال به‌دست آوردن ارزش عددی بی‌نهایت را برای شما داشته باشد. حتی اگر ویژگی موردیِ[77] این پیشنهاد شما را آزار ندهد، یک مشکل واضح وجود دارد: زیرا به‌یقین ما باید این را مُجاز بدانیم که اگر می‌توانیم راهی را تصور کنیم که در آن ارزش

77. Ad hoc

عددی بی‌نهایت در دسترس ما است، می‌توانیم راه‌های بسیار ناهمخوانی را تصور کنیم که در آنها ارزش‌های عددی بی‌نهایت ممکن است در دسترس ما باشد. برای مثال شاید ارزش عددی بی‌نهایت فقط و فقط در دسترس همهٔ کسانی قرار می‌گیرد که باور دارند عدد مطلوب حافظانِ ارزش عددی بی‌نهایت، ۱۷ است. یا شاید درعوضْ ارزش عددی بی‌نهایت، فقط و فقط به همهٔ افرادی می‌رسد که باور دارند عدد مطلوب حافظانِ ارزش عددی بی‌نهایت، ۲۹ است. از آنجا که من *نمی‌توانم* هم این باور را کسب کنم که عدد مطلوب حافظانِ ارزش عددی بی‌نهایت، ۱۷ است و این باور را هم کسب کنم که عدد مطلوب آنان ۲۹ است - و چون براساس *فرضیه‌ای که پیش‌تر مطرح* شد، من همان‌قدر دلیل دارم که فکر کنم عدد مطلوب حافظانِ ارزش عددی بی‌نهایت، ۱۷ است که فکر کنم عدد مطلوب آنان ۲۹ است و برعکس - نیاز به راهنمایی بیشتری از آنچه که در این پیشنهاد آمده دارم، که براساس آن به روشی عمل می‌کنم که به احتمال زیاد ارزش عددی بی‌نهایت برای من به‌دست خواهد آمد.

در پاسخ به این مشکل که منابعِ متعددی برای ارزش عددی بی‌نهایتْ قابلِ‌تصور است، شاید گفته شود: فقط یک منبع برای ارزش عددی بی‌نهایت *قابلِ‌تصور* است که منبعِ ممکن برای ارزش عددی بی‌نهایت هم هست، یعنی خداوند؛ و یک منبع، یا بنیان یا علتِ پدیدآمدنِ همه‌کارتوان، همه‌چیزدان و خیرِ مطلق برای تمام چیزهایی که می‌توانند منبع، بنیان یا علتی داشته باشند، رسیدن به ارزش عددی بی‌نهایت را مشروط به باور درست دربارهٔ عدد مطلوب خود نخواهد کرد، یا شاید اصلاً نمی‌تواند چنین کند. اما حتی اگر این چیزی باشد که خداباور فکر می‌کند، دلیل ندارد که طبیعت‌گرا ملزم به پذیرش آن باشد.

برای مثال، فرض کنید که طبیعت‌گرا باور ندارد که ممکن است منبعی از ارزش عددی بی‌نهایت وجود داشته باشد. ازآنجاکه منسوب کردن احتمال به وضعیت‌های ممکن از اوضاع و منسوب کردن ارزش عددی به اعمال و وضعیت‌های ممکن، هر دو برای محاسبهٔ برهان پاسکال ضروری است، نتیجه این خواهد بود که برهان پاسکال دلیلی

برای ترجیح دادن خداباوری بر طبیعت‌گرایی فراهم نمی‌کند: اگر طبیعت‌گرا باور ندارد که وجود یک منبع برای ارزش عددی بی‌نهایتْ ممکن است، در این صورت محاسبه‌ای که در قلب برهان شرط‌بندی جای دارد، صرفاً اشتباه بودن طبیعت‌گرایی را پیش‌فرض می‌گیرد.

یا می‌توان مثال دیگری را موردِبررسی قرار داد: توجه کنید درحالی‌که بسیاری از مسیحیان اعتقاد راسخ دارند که ارزش عددی بی‌نهایت فقط دردسترس آنانی است که عیسی‌مسیح را به‌عنوان خداوندگار و رستگاری‌بخش قبول دارند، بسیاری از مسلمانان عقیدهٔ راسخ دارند که ارزش عددی بی‌نهایت فقط دردسترس افرادی است که پذیرفته‌اند خداوندی جز الله نیست و محمد پیامبر او است. به‌سختی می‌توان باور کرد که طبیعت‌گرایانی هستند که فرض می‌کنند ممکن *است* ارزش عددی بی‌نهایت، صرفاً دردسترس افرادی باشد که عیسی‌مسیح را به عنوان خداوندگار و رستگاری‌بخش می‌پذیرند، اما ممکن *نیست* که ارزش عددی بی‌نهایت در دسترس آنانی باشد که باور دارند خدایی جز الله نیست و محمد پیامبر او است، یا برعکس. اما طبیعت‌گرایی که گمان می‌کند ممکن است ارزش عددی مذکور فقط دردسترس افرادی باشد که عیسی‌مسیح را به‌عنوان خداوندگار و رستگاری‌بخش می‌پذیرند و همچنین ممکن است ارزش بی‌نهایت فقط دردسترس افرادی باشد که پذیرفته‌اند خدایی جز الله نیست و محمد پیامبر او است، می‌تواند به‌طور معقولی بر این تأکید کند که شرط‌بندی پاسکال هیچ کمکی در تصمیم‌گیری میان انتخاب‌ها برای «شرط بستن» فراهم نمی‌کند. علاوه بر این همچنین ممکن است طبیعت‌گرا دریابد که بسیاری از مسیحیان بر این عقیدهٔ راسخ هستند که ارزش عددی منفیِ بی‌نهایت به افرادی خواهد رسید که در باور به عیسی‌مسیح و خداوندگار و رستگاری‌بخش بودن او ناکام می‌مانند و بسیاری از مسلمانان عقیدهٔ راسخ دارند که ارزش مذکور به کسانی خواهد رسید که در ایمان به یگانگی الله و نبوت محمد ناکام می‌مانند. طبیعت‌گرایی که باور دارد ممکن است ارزش عددیِ منفی بی‌نهایت به افرادی برسد که در باور به عیسی‌مسیح و خداوندگار

و رستگاری‌بخشی او ناکام بمانند و نیز ممکن است به افرادی برسد که در ایمان به یگانگی الله و نبوت محمد ناکام بمانند، حتی دلیل بیشتری خواهد داشت که اصرار ورزد شرط‌بندی پاسکال در تصمیم‌گیری برای انتخاب برای «شرط بستن» هیچ کمکی نمی‌کند. («ارزش عددی بی‌نهایت» منهای «ارزش عددی بی‌نهایت» چه می‌شود؟ به نظر من محتمل‌ترین دیدگاه این است که این حاصل تعریف‌نشده است!).
البته بحث ما تاکنون تمام اعتراضاتی را که به شرط‌بندی پاسکال شده موردِبررسی قرار نداده است. اما در اینجا نمی‌توان کاوش مفصل‌تری در این مورد انجام داد. حتی بدون درنظرگرفتن دلایل دیگر برای غیرِمتقاعدکننده دانستن شرط‌بندی پاسکال، ایدهٔ ما مبنی‌بر این‌که شرط‌بندی پاسکال هیچ کمکی در تصمیم‌گیری در انتخاب میان خداباوری و طبیعت‌گرایی ارائه نمی‌کند، قابلِ‌توجیه است.

معنا و هدف

یکی از شکایت‌های معمول دربارهٔ طبیعت‌گرایی این است که این دیدگاه مستلزم آن است که زندگی ما معنا و هدف ندارد. اگر درست باشد که طبیعت‌گرایی مستلزم این است که زندگی ما هدف و معنا ندارد و خداباوری مستلزم این نیست که زندگی ما معنا و هدف ندارد، دراین‌صورت این ملاحظه‌ای برای ترجیح خداباوری بر طبیعت‌گرایی خواهد بود.
راه‌های مختلفی برای درک این گلایه که در طبیعت‌گرایی، زندگی ما بی‌معنا و بی‌هدف است وجود دارد.
برای مثال شاید ادعا شود که زندگی طبیعت‌گرایان بی‌معنا و بی‌هدف است. برای ارزیابی این ادعا بیایید با بررسی رویکرد ارسطو به زندگیِ خوب بحث را شروع کنیم. طبق نظر ارسطو، یک انسانِ درحالِ شکوفایی، عضوی از یک اجتماعِ درحالِ شکوفایی است (سیاست، کتاب ۴، xiii). فردِ درحالِ شکوفایی، فضیلت‌های اخلاقی و عقلی

خود را به‌کار می‌گیرد: فرد درحالِ شکوفایی، دوستی‌های اصیل و واقعی دارد (اخلاق، کتاب ۸ و ۹)، خرد نظری و عملی، هر دو، را به‌کار می‌گیرد (اخلاق، کتاب ۶) و با عمل براساس یک رشته از فضیلت‌ها، اهداف جمعی و فردی ارزشمندی را دنبال می‌کند (اخلاق، کتاب ۳ و ۴). یک انسان درحالِ شکوفایی از یک رشته از کاستی‌ها نیز رنج نمی‌برد: او فقیر نیست، بیمار نیست یا قربانی بداقبالی‌هایی مانند داغداری و امثال آن نیست (اخلاق، کتاب ۱، به‌ویژه xi-ix). گرچه می‌توان بر سر جزئیات این تبیین ارسطویی خرده‌گیرهای بسیاری نمود، حداقل به نظر من، تصویری که او ترسیم می‌کند به‌طور کلی جذاب است.

روشن است که طبیعت‌گرایان می‌توانند زندگی خوب ارسطویی داشته باشند: آنان می‌توانند زندگیِ انسانیِ بامعنا، هدفمند و درحالِ شکوفایی داشته باشند. علاوه بر این به همان اندازه واضح است که خداباوران، درمقایسه با طبیعت‌گرایان، برای داشتن زندگی خوب ارسطویی ابزارهای بهتر و بیشتری دراختیار ندارند. خداباوران و طبیعت‌گرایان به‌طور مشابهی می‌توانند به‌طور بامعنا و هدفمند روابط خانوادگی و دوستانه داشته باشند، فضیلت اخلاقی و فکری‌شان را به‌کار گیرند، اهداف جمعی و فردی را دنبال کنند که پاداش درونی به آنها می‌دهد و غیره. در نهایت به همان اندازه روشن است که افرادی که نمی‌توانند معنا و هدفی در روابط خانوادگی و دوستانه، به‌کارگیری فضیلت اخلاقی و فکری و شرکت در فعالیت‌های جمعی و فردی پاداش‌دهندهٔ درونی و غیره پیدا کنند، احتمال کمتری دارد که در جای دیگری معنا و هدف بیابند. طبیعت‌گرایان می‌توانند زندگی خوب ارسطویی داشته باشند، و چنین زندگی‌ای دارند، و هر نوع فرض بر خلاف این در دام تعصبِ کور افتادن است.

شاید این دلیل اقامه شود که طبیعت‌گرایان مجبورند فرض کنند زندگی‌شان بدون هدف و معنا است؛ به این معنا که آنها مفهومی از هدف و معنا را دردسترس ندارند که با بهره‌گیری از آن زندگی آکنده از معنا و هدف داشته باشند. اما پاسخی که به ادعای پیشین دادیم نشان می‌دهد که این ادعا هم بی‌مایه است. طبیعت‌گرایان می‌توانند یک

روایت ارسطویی از شکوفایی انسانی را بپذیرند و می‌توانند به‌درستی فرض کنند که زندگی آنها با این استاندارد ارسطویی، به معنای گستردهٔ آن، همخوانی دارد. مانند قبل، فرضی بر خلاف این در دام تعصب کور افتادن است.

ممکن است این دلیل اقامه شود که طبیعت‌گرایی مستلزم این ایده است که زندگی ما بدون هدف و معنا است، زیرا اگر طبیعت‌گرایی درست باشد، درآن صورت احتمال زیادی وجود دارد که انسان‌ها در نهایت از جهان رخت بربندند و هیچ ردّی از خود برجای نگذارند. طبق نظریه‌های فعلی فیزیک، حدود $۱۰^{۱۳۰}$ سالِ دیگر تمام جهان فقط از گاز رقیقِ عظیمی تشکیل خواهد شد که شامل کوچک‌ترین انواع ذرات بنیادی و تابش‌های کم‌انرژی خواهد بود. (به‌طور مثال، به بحث اف. آدامز[۷۸] و جی. لاگلین[۷۹] در کتاب پنج دورهٔ *جهان*[۸۰] چاپ فری‌پرس در نیویورک، ۱۹۹۹ توجه کنید.) پس از $۱۰^{۱۳۰}$ سالِ بعد، دیگر هیچ ردّی از فعالیت‌های بشر وجود نخواهد داشت و حتی اگر چنین آثاری باقی مانده باشد، کسی وجود نخواهد داشت تا آنها را گزارش کند. اما اگر ما در نهایت بدون هیچ ردّی غیبمان بزند، اگر از $۱۰^{۱۳۰}$ سالِ بعد تمام جهان فقط از گاز رقیق عظیمی از کوچک‌ترین انواع ذرات بنیادی و تابش‌های کم‌انرژی تشکیل شده باشد، آیا نتیجهٔ حاصل این نیست که زندگی ما بی‌معنا و بی‌هدف است؟

من نمی‌دانم چرا باید این‌طور باشد. به‌یقین از چشم‌اندازی ارسطویی به این نتیجه نخواهیم رسید. معنا و هدفی که از روابط خانوادگی و دوستانه، به‌کارگیری فضیلت اخلاقی و فکری، و پیگیری کارهای جمعی و فردی که پاداش درونی به ما می‌دهد، به آنچه در آینده‌ای بسیار دور بر سر جهان خواهد آمد وابسته نیست، و احتمالاً نمی‌تواند باشد. خوبی‌های زندگی خوب ارسطویی *به‌طور ذاتی* ارزشمندند: آنها به‌خودیِ‌خود خوب‌اند و حتی اگر روزی بدون هیچ ردّی ناپدید شوند هم خوب باقی می‌مانند. طبیعت‌گرایان به‌یقین می‌توانند بی‌معنایی و بی‌هدفی زندگی را صرفاً به این دلیل که

۷۸. Fred Adams

۷۹. Greg Laughlin

۸۰. *The Five Ages of the Universe* New York: Free Press, 1999

اگر طبیعت‌گرایی درست باشد به احتمال زیاد انسان‌ها درنهایت ناپدید شده و جهان را بدون به‌جاگذاشتن ردی ترک می‌کنند، رد کنند.

ممکن است به این نحو اقامهٔ دلیل شود که طبیعت‌گرایی مستلزم این است که زندگی ما هیچ هدف و معنایی ندارد چون اگر طبیعت‌گرایی درست باشد، در آن صورت زندگی پس از مرگ هیچ امکانی ندارد. در اینجا هم همان پاسخی را می‌دهیم که در مورد قبل ارائه نمودیم. معنا و هدفی که از روابط خانوادگی و دوستانه، به‌کارگیری فضایل اخلاقی و فکری و پیگیری اهداف جمعی و فردی که پاداش درونی به ما می‌دهند، به وجود زندگیِ پس از مرگ وابسته نیست، و احتمالاً نمی‌تواند وابسته باشد. حتی اگر، آن طور که طبیعت‌گرایان باور دارند، زندگی پس از مرگ غیرممکن باشد، هیچ صدمه‌ای به خوبی‌های ذاتاً ارزشمندِ زندگی خوب ارسطویی وارد نخواهد شد.

ممکن است به این صورت اقامهٔ دلیل شود که طبیعت‌گرایی مستلزم این است که زندگی ما هیچ هدف و معنایی ندارد، چون اگر طبیعت‌گرایی درست باشد، در آن صورت دیگر هیچ ملودرام حماسی کیهانی وجود نخواهد داشت که در آن انسان‌ها نقش‌های اصلی را برعهده داشته باشند. در اینجا هم ما همان نوع پاسخ را می‌دهیم. معنا و هدفی که از روابط خانوادگی و دوستانه، به‌کارگیری فضیلت‌های اخلاقی و فکری و پیگیری اهداف جمعی و فردی که پاداش درونی به ما می‌دهند، به وجود ملودرام حماسی کیهانی که در آن انسان‌ها نقش اصلی را بر عهده دارند وابسته نیست، و درواقع به‌طور محتمل نمی‌تواند وابسته باشد. حتی اگر، آن‌طور که طبیعت‌گرایان باور دارند، ملودرام حماسی کیهانی که در آن انسان‌ها نقش اصلی را برعهده دارند غیرممکن باشد، هیچ صدمه‌ای به خوبی‌های ذاتاً ارزشمندِ زندگی خوب ارسطویی وارد نخواهد شد.

حتی اگر پذیرفته شود که طبیعت‌گرایان حق دارند باور داشته باشند که زندگی هدف و معنا دارد، هرچند جهان مرگِ گرما را تجربه خواهد کرد و هر چند پس‌از مرگ زندگی دوباره‌ای نباشد و هر چند ملودرام حماسی کیهانی که در آن انسان‌ها نقش اصلی را برعهده دارند درکار نباشد، باز هم ممکن است گفته شود چون طبیعتاً می‌توان

خداباوری را به‌گونه‌ای گسترش داد که بتواند ادعاهای زندگی پس از مرگ و وجود ملودرام کیهانی حماسی با انسان‌ها در نقش اول را در خود جای دهد و از این رو طبیعتاً می‌تواند به‌گونه‌ای گسترده شود که معنا و هدف بسیار بیشتری را به زندگی ما دهد، خداباوری بر طبیعت‌گرایی ترجیح دارد. اما من فکر می‌کنم پاسخ صحیح این است که ما دوست داریم محاسن نسبی طبیعت‌گرایی و خداباوری را باتوجه به شواهدی که در دست داریم بسنجیم. این که آیا ملاحظات مربوط به زندگیِ پس از مرگ و ملودرام حماسی جهانی با انسان‌ها در نقش اصلی موجب برتری خداباوری بر طبیعت‌گرایی می‌شود، به‌طور کامل وابسته به این است که آیا شواهدی به نفع زندگی پس از مرگ و ملودرام حماسی کیهانی با نقش محوری انسان در آن دردسترس داریم یا نه. اما همان‌طور که پیش‌تر دیدیم این ادعا که شواهد دردسترس به نفع زندگی پس از مرگ و ملودرام حماسی کیهانی هستند، غیرمحتمل است.

اختفای الهی و ناباورمندی

فرض کنید که با استدلال‌های مطرح‌شده تا اینجا متقاعد شده‌اید: شواهد موردِبررسی، برتری طبیعت‌گرایی بر خداباوری را نشان می‌دهد و غیرمحتمل است که شواهد قابلِ‌توجهی وجود داشته باشد که آنها را بررسی نکرده باشیم. آن‌گاه ممکن است فکر کنید شاهد جدیدی داریم که به نفع طبیعت‌گرایی و به ضرر خداباوری است: زیرا اگر در واقع طبیعت‌گرایی درست باشد، آیا محتمل‌تر نیست که شواهد جدید هم نشان از برتری طبیعت‌گرایی بر خداباوری داشته باشد؟

اگر منشاء، بنیان یا علتِ پدیدآمدنِ همه‌کارتوان، همه‌چیزتوان و خیر مطلقی، برای همهٔ چیزهایی که می‌توانند منشاء، بنیان یا علتِ پدیدآمدن داشته باشند، وجود داشت، ما بر مبنای همه‌چیزدانی و خیرِ مطلق بودن خداوند باید انتظار داشته باشیم که خداوند ما را بشناسد و دوست داشته باشد و براساس دیگر ویژگی‌های جهانی که در

آن زندگی می‌کنیم، بخواهد وجودش را به همهٔ ما نشان دهد. زیرا به‌هرحال محتمل به‌نظر می‌رسد که ما با این فکر که آفریننده‌ای همه‌کارتوان به ما اهمیت می‌دهد، اطمینانِ‌خاطر خواهیم یافت. اما همان‌طور که پیش‌تر به آن اشاره کردیم، شواهدی که تاکنون موردِبررسی قرار دادیم، به‌شکلِ بدونِ‌ابهامی از خداباوری در برابر طبیعت‌گرایی حمایت نمی‌کند و درواقع اگر استدلالی که تاکنون پرورده شده درست باشد، احتمالاً برتری طبیعت‌گرایی بر خداباوری را نشان می‌دهد. اما اگر شواهدی که موردِبررسی قرار دادیم طبیعت‌گرایی را برتر از خداباوری نشان دهد، و یا حتی اگر شواهد موردِبررسی در نشان دادن برتری خداباوری در برابر طبیعت‌گرایی ناکام بماند، درآن صورت به نظر می‌رسد که این هم خودْ شاهد دیگری است که طبیعت‌گرایی را برتر از خداباوری جلوه می‌دهد.

ممکن است اعتراض شود که شاید خداوند دلایل دیگر و مهم‌تری برای این داشته باشد که وجودش را به‌روشنی به ما نشان نمی‌دهد. از یک سو ممکن است گفته شود که علم به وجود خداوند می‌تواند برای ظرفیت‌های مبتنی بر تأملِ آزادانهٔ ما اختلال ایجاد کند: برای این‌که توانایی مواجهه با انتخاب‌های اخلاقی جدی که زندگی‌های ما را ارزشمند می‌کند داشته باشیم، باید در شرایطی قرار بگیریم که در آن، شواهد روشنی برای وجود خداوند وجود ندارد. و از سوی دیگر شاید گفته شود وجهی ندارد که توقع داشته باشیم که دلایل خداوند برای پنهان ماندن از ما برای ما مشخص باشد: ما که هستیم که فکر کنیم ظرفیت درک ذهن الهی را داریم؟

به‌نظر می‌رسد این ادعا که علم به وجود خداوند برای ظرفیت‌های مبتنی بر تأملِ آزادانهٔ ما اختلال ایجاد کند اشتباه است. فرض کنید که می‌دانیم خداوند وجود دارد: منشاء، بنیان یا علتِ پدیدآمدن همه‌کارتوان، همه‌چیزدان و خیرِ مطلقی برای تمام چیزهایی که نیاز به منشاء، بنیان یا علتِ پدیدآمدن دارند، وجود دارد. یک مسئلهٔ اخلاقی جدی را درنظر بگیرید: به‌طور مثال، آیا باید در سه‌ماههٔ اول بارداری اجازهٔ سقط جنین بدهیم یا نه. چگونه دانش ما از یک منشاء، بنیان یا علتِ پدیدآمدنِ همه‌کارتوان،

همه‌چیزدان و خیرِ مطلقی برای تمام چیزهایی که نیاز به منبع، بنیان یا علت پدید آمدن دارند، ممکن است دیدگاه‌هایی را که می‌توانیم اتخاذ کنیم محدود کند؟ تا جایی که من می‌فهمم پاسخ «به‌هیچ‌وجه» است! ما می‌توانیم بدانیم که منشاء، بنیان یا علتِ پدیدآمدن همه‌کارتوان، همه‌چیزدان و خیر مطلقی برای تمام چیزهایی که نیاز به منشاء، بنیان یا علتِ پدیدآمدن دارند، وجود دارد و درعینِ‌حال هیچ اطلاعی دربارهٔ خواست او از ما در مواجهه با تصمیم‌های اخلاقی بخصوص نداشته باشیم! البته برخی خداباوران فرض خواهند کرد که شواهدی مربوط به خواست خداوند در موقعیت‌های خاصِ نیازمند تصمیم اخلاقی دراختیار دارند، اما خداباوران در طیف گسترده‌ای از تصمیم‌های اخلاقی مهم به شدت با یکدیگر اختلاف دارند.

به‌نظر می‌رسد این ادعا که دلیلی برای این انتظار وجود ندارد که لازم باشد دلایل خداوند برای مخفی ماندن از ما بر ما معلوم باشد، برگ برنده‌ای در محتوای تصمیم‌گیری میان خداباوری و طبیعت‌گرایی نیست. از یک سو اگر طبیعت‌گرایی درست باشد، داده‌های مرتبط به نبودِ شواهد در تأییدِ وجودِ خداوند و گستردگی ناباوری به خداوند، تبیینی آماده دارند. از سوی دیگر تبیینی که درحالِ حاضر به نمایندگی از خداباوری ارائه می‌شود این است که خداوند برای عدمِ ارائهٔ شواهد کافی برای وجودِ خود به ما و اجازه به رواج ناباورمندی عقلانی دلایلی دارد، اما این دلایل درحالِ حاضر در اختیار ما قرار داده نشده است (و ممکن است هرگز هم در اختیار ما قرار داده نشود). به‌سختی می‌توان باور کرد که این تبیین محاسن بیشتری از تبیینی دارد که درحالِ حاضر در دسترس طبیعت‌گرایی است.

اظهارات پایانی

ما به بررسی تأثیر طیف گسترده‌ای از شواهد مربوط به خداباوری (استاندارد) و طبیعت‌گرایی (استاندارد) پرداختیم: مفهوم خداوند، ساختار علّی جهانی، تنظیم ظریف

کیهانی، تاریخ زمین، تاریخ بشر، دانش پیشینی، اخلاق و شکوفایی انسانی، آگاهی و عقل، تجربهٔ دینی، متون دینی، مرجع اقتدار، سازمان‌دهی و سنت، شرّ دهشتناک، رستگاری، معنا و هدف، اختفای الهی و ناباورمندی. ما با این مشاهده آغاز نمودیم که جدای از بررسی شواهد، طبیعت‌گرایی (استاندارد) امتیازی بر خداباوری (استاندارد) دارد؛ یعنی ساده‌تر است: موجودیت‌های نخستی کمتر و دارای پیچیدگی کمتری را پیش‌فرض می‌گیرد؛ ویژگی‌های نخستی کمتر و دارای پیچیدگی کمتری را لحاظ می‌کند؛ به اصول نخستی کمتر و دارای پیچیدگی کمتری توسل دارد. سپس اشاره کردیم که هیچ‌یک از شواهدی که موردِبررسی قرار دادیم، موجب برتری خداباوری (استاندارد) بر طبیعت‌گرایی (استاندارد) نمی‌شود. نتیجه‌ای که باید به آن برسیم این است که باتوجه به شواهدی که موردِبررسی قرار داریم، باید طبیعت‌گرایی (استاندارد) بر خداباوری (استاندارد) ترجیح داده شود.

مراجع و منابع

On arguments from evil: John Mackie (1955) 'Evil and Omnipotence' Mind 64, 200–12; William Rowe (1979) 'The Problem of Evil and some Varieties of Atheism' American Philosophical Quarterly 16, 335–41; Daniel Howard-Snyder (ed.) (1996) The Evidential Argument from Evil Bloomington: Indiana University Press; Mark Larrimore (ed.) (2004) The Problem of Evil: A Reader Oxford: Blackwell; Bruce Langtry (2008) God, the Best, and Evil Oxford: Oxford University Press.

On Pascal's Wager: Jeff Jordan (ed.) (1994) Gambling on God: Essays on Pascal's Wager Lanham: Rowman & Littlefield. My favourite critique: Alan Hajek (2003) 'Waging War on Pascal's Wager' Philosophical Review 112, 27–56.

On meaning and purpose: E. D. Klemke (ed.) (2000) The Meaning of Life, second edition New York: Oxford University Press; Julian Baggini (2005) What's It all about? Philosophy and the Meaning of Life Oxford: Oxford University Press; Susan Wolf (2010) Meaning in Life and Why It Matters Princeton: Princeton University Press.

On hiddenness and non-belief: John Schellenberg (1993) Divine Hiddenness and Human Reason Ithaca: Cornell University Press; Ted Drange (1998) Nonbelief and Evil: Two Arguments for the Non-Existence of God Amherst: Prometheus; Daniel Howard-Snyder and Paul Moser (eds) (2001) Divine Hiddenness: New Essays Cambridge: Cambridge University Press.

فصل پنجم: نتیجه‌گیری

چکیده: در این قسمت چشم‌انداز تبدیل نتایج مقایسهٔ خود، میان طبیعت‌گرایی و خداباوری *براساس داده‌های منتخب*، به *استدلال* موفقی *برای طبیعت‌گرایی را* بررسی می‌کنیم. *ما استدلال* می‌کنیم که *دلایل* خوبی وجود *دارد* که فکر *کنیم این* چشم‌*انداز* چندان روشن *نیست*: دلایل محکمی وجود *دارد* که فکر *کنیم مقاومت* عقلانی *در برابر* هر *برهانی از* این دست مقدور *است*. بحث خود *را با اظهارات* بسیار *کوتاهی* دربارهٔ *نقش* *ایمان* در *باور* به *خداوند* و *اهمیت* مقایسهٔ میان *طبیعت‌گرایی* و *خداباوری*، براساس *داده‌های منتخب*، در *رابطه با* عقلانیتِ *باور* به *خداوند* به *پایان* خواهیم برد.

کلیدواژگان: کلیفورد[۸۱]، شواهد، ایمان، جیمز[۸۲]، قضاوت، عقلانیت، دلیل.

---

۸۱. Clifford

۸۲. James

فرض کنید شما قبول دارید که براساس شواهدی که بررسی کردیم، طبیعت‌گرایی (استاندارد) بر خداباوری (استاندارد) ترجیح دارد. نتیجۀ این امر چیست؟

به حد کافی روشن است که، جدای از این‌که ممکن است ما در ارزیابی خود از شواهد اشتباه کرده باشیم یا روش‌هایی که برای ارزیابی محاسن نسبی طبیعت‌گرایی و خداباوری باتوجه به آن شواهد موردِاستفاده قرار دادیم اشتباه بوده باشد، کسی ممکن است فکر کند که شاید شواهد دیگری موجود باشد که ما موردِبررسی قرار نداده‌ایم و احتمالاً می‌توانست به نتیجۀ دیگری برای تأملات ما منجر شود. خوب است برای بررسی دلالت‌های این نظر به راهبرد استدلالی که تاکنون موردِ استفاده قرار داده‌ایم فکر کنیم.

ما به‌طور کلی با این ایده شروع کردیم که چون خداباوری بسط و گسترشی در طبیعت‌گرایی است، خداباوری تمام تعهدات طبیعی طبیعت‌گرایی را دارد، اما تعهدات اضافی فراطبیعی به آن اضافه می‌کند، اصلی‌ترین سؤال این است که آیا شواهدی وجود دارد که این تعهدات فراطبیعیِ بیشتر را تضمین نماید. به‌خصوص ما گمان می‌کردیم که اگر تضمینی مبتنی بر شواهد معتبر وجود داشته باشد که بتوان با آن فراتر از طبیعت‌گرایی رفت، باید این‌طور باشد که ما شواهدی داریم که به‌روشنی می‌توانیم آنها را با خداباوری، بهتر از طبیعت‌گرایی، تبیین کنیم.

برهانی که تاکنون مطرح کردیم بیانگر آن است که ما شواهدی نیافته‌ایم که بتوانیم آنها را با خداباوری، بهتر از طبیعت‌گرایی، تبیین کنیم. اما اگر چنان شواهدی وجود داشتند، یعنی اگر ما شواهدی یافتیم که به‌روشنی بهتر می‌شد آنها را با خداباوری در مقایسه با طبیعت‌گرایی تبیین کرد، درآن صورت وضعیت استدلال‌ها نامشخص می‌شد. به‌ویژه اگر شواهدی باشد که با خداباوری، بهتر از طبیعت‌گرایی، بتوان آنها را تبیین کرد، چه شواهدی موجود باشد که بتوان آنها را با طبیعت‌گرایی بهتر از خداباوری تبیین کرد چه نباشد، درآن صورت با این مشکل روبه‌رو خواهیم بود که آیا پذیرفتن تعهدات فراطبیعی را می‌توان با استفاده از برتری تبیینی که شواهد موردِنظر فراهم کرده‌اند

توجیه نمود یا چنین کاری ممکن نیست. زیرا همان‌طور که در ابتدا اشاره کردیم، هیچ الگوریتمی برای ارزیابی این نوع سبک‌سنگین کردن در دست نداریم، ممکن است فکر کنیم که این مسئله صرفاً مسئلهٔ قضاوت است، شاید قضاوتی که می‌توان اختلافِ‌نظر معقولی در مورد آن داشت.

با توجه به این‌که برای بررسی تمام شواهد مرتبطْ عدمِ‌اطمینان وجود دارد، به‌نظر می‌رسد که حتی اگر ما فکر کنیم هیچ اشتباهی در بررسی‌های پیشین رخ نداده است، نباید بیش *از* حد مطمئن باشیم که برهان مدلّل مجاب‌کننده‌ای برای برتری طبیعت‌گرایی در مقایسه با خداباوری دردست داریم. علاوه بر این اگر فکر کنیم که ملاحظات مربوط به دشواری‌های دخیل در بررسی درست *تمام* شواهدی که شاید تأثیری بر انتخاب میان طبیعت‌گرایی و خداباوری داشته باشند، ما را در مورد چشم‌انداز رسیدن به برهان مدلّل قاطعی به شک و تردید می‌اندازد، ممکن است تأمل کنیم که چنین نتیجه‌ای چندان غیرمترقبه نمی‌تواند باشد.

از این گذشته، پیش از آنکه به بررسی ملاحظاتِ شواهد مربوط به انتخاب میان طبیعت‌گرایی و خداباوری بپردازیم، *می‌دانیم* که میلیون‌ها فرد اندیشمند، مطلع، فکور و هوشمند وجود دارند که طرفدار یکی از این دیدگاه‌های قابل گزینش‌اند: میلیون‌ها خداباور اندیشمند، مطلع، فکور و هوشمند وجود دارند؛ و میلیون‌ها طبیعت‌گرای اندیشمند، مطلع، فکور و هوشمند وجود دارند؛ و میلیون‌ها فرد اندیشمند، مطلع، فکور و هوشمند هستند که بین این دو دیدگاه مرددند. باتوجه به این داده‌ها می‌توانیم کم‌وبیش مطمئن باشیم که طیف ساده‌ای از ملاحظات وجود ندارد که به انتخاب بین این دو دیدگاه کمک کند: اگر طیف ساده‌ای از ملاحظات وجود داشت که، به‌طور قطع، موجب برتری یکی از این دو موضع بر دیگری شود، درآن صورت این معمایی تقریباً غیرقابل تبیین می‌شد که چرا افراد اندیشمند، مطلع، فکور و هوشمند، در این موضوع با هم همگرایی فکری ندارند. علاوه بر این با توجه به این داده‌ها می‌توانیم کم‌وبیش مطمئن باشیم که انتخاب یکی از این دیدگاه‌ها منوط به قضاوت افراد است؛ یعنی

موضوعی است که نمی‌توان آن را با محاسبات الگوریتمی بررسی کرد. اگر انتخاب میان این دو را می‌شد با محاسبات الگوریتمی بررسی کرد، درآن صورت باز هم تقریباً معمای غیرقابلِ‌حلّی می‌بود که چرا - به‌ویژه باتوجه به میزان تلاشی که برای انجام ارزیابی‌های مرتبط اختصاص داده شده - افراد اندیشمند، مطلع، فکور و هوشمند در این رابطه به همگرایی فکری نرسیده‌اند.

البته تا اینجا بحث فقط به ارزیابی مبتنی بر *شواهد* در رابطه با مزایای تطبیقی خداباوری و طبیعت‌گرایی اختصاص یافته است. حتی اگر ما به این نتیجه برسیم که تمامی شواهدی که دردست داریم نشان از برتری طبیعت‌گرایی بر خداباوری دارد، مشخص نیست که بتوانیم بلافاصله به این نتیجه برسیم که اکنون به‌طور عقلانی باید طبیعت‌گرایی را به خداباوری ترجیح دهیم. زیرا ممکن است گفته شود که چه بسا ما برای ترجیح خداباوری بر طبیعت‌گرایی دلایلی غیرمبتنی بر شواهد داشته باشیم، و آن دلایل غیرمبتنی بر شواهد از هرگونه مزایای شواهدی که طبیعت‌گرایی ممکن است از آن برخوردار باشد، مهم‌تر باشد.

نظرات مربوط به *ایمان*، باور به چیزی که شواهد از تأیید آن عاجزند، گوناگون است. از یک سو برخی اصرار دارند که داشتن باورهای ورای شواهد واقعاً ضدعقلانی است: اگر شواهدی که داریم نتواند برتری خداباوری بر طبیعت‌گرایی را نشان دهد، در این صورت طرفداری از خداباوری واقعاً ضدعقلانی است. از سوی دیگر برخی اصرار دارند که دستِ‌کم در مواردی که شواهدْ قطعی نیست، کاملاً عقلانی است که فرد باورهایی فراتر از شواهد موجود داشته باشد.

شاید ویلیام کلیفورد (۷۹-۱۸۴۵) مشهورترین عَلَم‌دار این دیدگاه باشد که اگر شواهد دردسترس ما در نشان دادن برتری خداباوری بر طبیعت‌گرایی ناکام بماند، دراین صورت، طرفداری از خداباوری واقعاً ضدعقلانی است. کلیفورد اصرار دارد که همواره، همه‌جا و برای همه، ضدعقلانی است که بدون شواهد کافی به چیزی باور داشته باشند. از این رو، کلیفورد به‌طور خاص، به این دیدگاه پایبند است که همواره، همه‌جا و برای همه،

ضدعقلانی است که به نظریه‌ای باور داشته باشند که، در مقایسه با نظریهٔ رقیب، شواهد موجود برتری آن را نشان نمی‌دهد. در واقع کلیفورد از این هم فراتر می‌رود: او همچنین باور دارد که همواره، همه‌جا و برای همه، *از نظر اخلاقی نادرست* است که به نظریه‌ای باور داشته باشند که، درمقایسه با نظریهٔ رقیب، شواهد موجود برتری آن را نشان نمی‌دهد.[۸۳]

ویلیام جیمز یکی از مشهورترین عَلَم‌داران این دیدگاه است که حتی اگر شواهد در نشان دادن برتری خداباوری در برابر طبیعت‌گرایی ناکام باشد، به هر حال می‌توانیم به شکل کاملاً معقولی خداباوری را بپذیریم. درواقع جیمز ادعا می‌کند که طبیعتِ شورمند ما انسان‌ها نه‌تنها می‌تواند به‌طور قاعده‌مندی میان دو گزاره که گزینش واقعی میان آنها به‌خاطر ذات آنها به‌طور فکری ممکن نیست، انتخاب کند، بلکه باید این کار را بکند. جیمز، برخلاف کلیفورد، مدعی است که این از نظر اخلاقی یا معرفت‌شناختی نادرست نیست که به نظریه‌ای باور داشته باشیم که، درمقایسهٔ با نظریهٔ رقیب، از حمایت بیشتر از همهٔ شواهدِ دردسترس برخوردار نیست.[۸۴]

ما دربارهٔ مناقشهٔ میان کلیفورد و جیمز رأی صادر نخواهیم کرد. صدور چنین رأیی برعهده‌گرفتن وظیفهٔ بزرگی است که از چارچوب این اثر مختصر خارج است. نکته‌ای که می‌توانیم فرابگیریم این است که حتی اگر این درست باشد که شواهدْ برتری خداباوری (استاندارد) در برابر طبیعت‌گرایی (استاندارد)، یا خداباوری حداقلی بر طبیعت‌گرایی حداقلی یا خداباوری به‌طورکلی بر طبیعت‌گرایی به‌طورکلی، را نشان ندهد، هیچ نتیجه‌گیری روشن، مستقیم و مسلّمی وجود ندارد که بر مبنای آن بتوان *عقلانیت* پذیرش خداباوری (استاندارد) یا حداقلی یا خداباوری به‌طور کلی را نتیجه گرفت.

۸۳. W. Clifford 'The Ethics of Belief' in *Lectures and Essays*, edited by S. Pollock, London: Macmillan, 1879, 177–87.

۸۴. W. James 'The Will to Believe' in *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, New York: Longmans, Green, and Co., 1912, 2–30.

This is a Persian of translation of "Best Argument against God" Written by Graham Oppy; translated into Persian by Zoheir Bagheri Noaparast.

گفتگویی با تام استونهم

دربارهٔ «خداناباوری»[1]

سؤال: نقل است که پروتاگوراس معتقد بود در مورد خدایان چیزی نمی‌توان گفت، نه می‌توان وجود آنها را تأیید کرد و نه می‌توان گفت وجود ندارند. موانع زیادی بر سر دانش نسبت به خدایان وجود دارد که اولینِ آنها ابهام در پرسش از وجود خداوند و سپس کوتاه بودنِ عمر بشر است.

با این حال افراد بسیاری در مورد خداوند سخن می‌گویند و برای وجود یا عدمِ‌وجود خداوند دلایلی می‌آورند. ما نیز در این گفتگو به خداوند خواهیم پرداخت. بنابراین بهتر است بحث را با پاسخ به پروتاگوراس شروع کنیم. آیا به نظر شما می‌توانیم از وجود یا عدمِ‌وجود خداوند سخن بگوییم و آیا می‌توان مفهوم خداوند را با چنان دقتی طرح کرد که مناسب بحث‌های فلسفی باشد؟

۱. Conversation about Atheism with Tom Stoneham (Professor of Philosophy, the University of York, UK).

استونهم: پروتاگوراس در این نقلِ قول در حال بیان نوعی «ندانم‌گرایی» است و سؤال شما بر نکتهٔ اول او یعنی «ابهام» تأکید دارد. برای طرح این مسئله می‌خواهم بر یک روش خاص متمرکز شوم. ممکن بود پروتاگوراس به هم‌عصران خود بگوید «حتی مؤمن‌ترین شما هم هرگز به فکر پرستش خدایان مصری نخواهد افتاد و در آینده نیز خدایان شما مورد بی‌توجهی واقع خواهند شد. پس وقتی از درستی خداباوری صحبت می‌کنیم منظورمان کدام نسخه از خداباوری است؟» می‌توان افزود که حتی در مورد قدیمی‌ترین ادیان، الهیات آنها موردِ مناقشه است و با گذر زمان تغییر می‌کند.

فیلسوفانی که در مورد وجود خداوند بحث می‌کنند معمولاً در واکنش به این مسئله با تعریفی بسیار حداقلی از موجودی فراطبیعی شروع می‌کنند. ادوارد هربرت یکی از اولین فیلسوفان غربی است که چنین کرده است. وی در سال ۱۶۲۵ در دفاع از پنج مفهوم، که مدعی بود ویژگی‌های مشترک همه ادیان بودند، استدلال آورد. ولی حتی این پنج مفهوم نیز موردِبحث بود: مثلاً یکی از مفاهیم موردِنظر او این بود که ما به خاطر گناهانمان عذاب خواهیم شد. ولی می‌توان خداوندی را تصور کرد که اخلاق انسان و چگونه عمل کردن انسان برایش اهمیتی نداشته باشد.

گراهام آپی در کتاب خود تعریفِ حداقلی‌تر از خداوند را درنظر می‌گیرد و دیدگاه خود را بر این اساس استوار می‌کند: خداوند علتِ جهان طبیعی است. در حالی که اغلب ادیان این ادعا را مطرح می‌کنند اما همین هم در ادیان قابلِ‌مناقشه است.

بنابراین با چنین مسئله‌ای مواجه‌ایم: ممکن است خداناباور فقط در حال استدلال علیه خدایی مشخص از یک دین یا گروهی از ادیان باشد. به همین دلیل هم است که اغلب استدلال‌هایی که به نفع خداناباوری ارائه می‌شود در واقع نقد دفاعیه‌های موجود از خداباروی است.

سؤال: خداناباور از چه طریقی می‌تواند اطمینان حاصل کند که در حال استدلال علیه وجود خداوند است و نه فقط استدلال‌هایی که خداباوران طراح کرده‌اند؟ به‌خصوص از

آنجا که به نظر می‌رسد به خود خداوند دسترسی نداریم و به تنها چیزی که دسترسی داریم استدلال‌ها و تعریف‌های خداباوران است.

استونهم: یک گزینه برای خداناباور این است که توجه داشته باشد که در بسیاری از موارد اگر پس از تلاش‌های بی‌شمار در صدد باشیم که از وجود چیزی اطمینان حاصل کنیم ولی موفق نشویم، این تلاش و عدمِ‌موفقیت دلیل خوبی است که عدمِ‌وجود آن را باور کنیم. شاید ما برای عدمِ‌وجود خداوند به اثبات نیاز نداشته باشیم، بلکه فقط به این دلیل که تلاش‌های بی‌شماری که برای نشان دادن وجود خداوند صورت گرفته همگی ناموفق بوده‌اند ما را در موقعیتی قرار می‌دهد که خداناباوری را به عنوان باوری عقلانی بپذیریم. این موضع ندانم‌گرایی نیست بلکه خداناباروی نقض‌پذیر است.

همچنین خداناباور باید به ارتباط بین خدایان و ادیان توجه کند، دین سیستمی از باورها و اعمال است که پیش‌فرض آن وجود خدا یا خدایانی است که باید پرستید. بنابراین شاید خداناباور بتواند علیه همهٔ ادیان استدلالی اقامه کند و بدین شکل عقلانیت خداناباوری خود را نشان دهد.

سؤال: لطفاً تفاوت ندانم‌گرایی و خداناباوری نقض‌پذیر را تشریح کنید.

استونهم: خداناباوری که من درنظر می‌گیرم چنین استدلال می‌کند: برای هزاران سال برترین ذهن‌های بشری تلاش کرده‌اند برای وجود خداوند دلایلی طرح کنند ولی ناکام مانده‌اند؛ زمان آن رسیده که تسلیم شویم و بپذیریم که خداوند وجود ندارد. این شبیه حالتی است که ما دست از تلاش برای یافتن کوهنورد گمشده برمی‌داریم و نتیجه می‌گیریم او مرده است.

ممکن است ندانم‌گرا به دو روش مانع از رسیدن به این نتیجه شود. ممکن است استدلال کند هنوز به اندازه‌ای نگشته‌ایم که دست برداشتن از جستجو برای یافتن شواهدی له یا علیه خداوند عقلانی باشد. به‌نظرم با توجه به حجم تلاش‌های ناکام برای یافتن پاسخ این سؤال، ندانم‌گرا باید ادعای خود را با یک ارزش‌گذاری همراه کند. مثلاً

بگوید که پرسش از وجود خداوند خیلی مهم است و بنابراین باید چندهزار سال دیگر هم به دنبال شواهد باشیم. شاید این ارزش‌گذاری زمانی معتبر بود، ولی اکنون در سدهٔ بیست‌ویکم انسان‌ها دریافته‌اند که باور داشتن یا باور نداشتن به خداوند در اخلاقی بودن یا شادمان بودن آنها نقشی ندارد. بنابراین وجود خداوند آن‌قدرها هم مهم نیست. راه دوم برای ندانم‌گرا این است که به امکان وجود خداوندی غیرقابل شناخت اشاره کند. ایدهٔ اختفای الهی در حال حاضر بسیار شناخته‌شده است، ولی نکتهٔ مدنظر ندانم‌گرا این نیست. بلکه آنچه مدنظر اوست این است که ما انسان‌ها بخشی از طبیعت‌ایم و خداوند نیست. در گذشته گفته می‌شد که خداوند بی‌نهایت است و ما محدودیم. ولی تمایز بین طبیعی و فراطبیعی برای اهداف ندانم‌گرا بهتر است، چراکه تأکید آنها این است که به‌نظر می‌رسد جستجو به‌دنبال خداوند غیرممکن است: تلاش برای شناختِ امری غیرقابل شناخت است. البته ما نمی‌دانیم که امور غیرقابل شناخت وجود دارد یا خیر، ولی این یک نوع تقلب است: اگر غیرقابل شناخت بخشی از تعریف خداوند است، آن‌گاه وجود یا عدمِ‌وجود خداوند برای ما جالب توجه نیست. اما اگر چنین نباشد ما دلیل خوب اما نقض‌پذیری داریم که فکر کنیم خداوند وجود ندارد. یکی از شرایط نقض دلیل ما این است که خداوند غیرقابل شناخت است، ولی ازآنجاکه ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم بدانیم که خداوند غیرقابل شناخت است، دلیل ما نقض‌نشده باقی می‌ماند.

سؤال: برخی از خداباوران می‌گویند هرچند خداوند برای ما ناشناخته است ولی نشانه‌هایی در جهان وجود دارد که به وجود او اشاره می‌کند. به‌عنوان مثال با توجه به نظمی که در جهان وجود دارد می‌گویند می‌توانیم برخی از ویژگی‌های خداوند را از این نظم نتیجه بگیریم. آیا چنین استدلال‌هایی نمی‌تواند موضع خداناباور را تضعیف کند؟
استونهم: تنها در صورتی می‌توان از یک ویژگی در مورد جهان، مثلاً نظم، به یک ویژگی از خالق، مثلاً خِرد، رسید که دلیلی برای باور به خالق داشته باشید. به همین شکل اگر فکر می‌کنید برخی پدیده‌ها نشانه‌های خداوندند و خداوند تلاش می‌کند از

طریق آنها پیامی را به ما مخابره کند، باید دلیلی برای باور به وجود خداوند داشته باشید تا بتوانید آن پدیده‌ها را نشانه‌های او در نظر بگیرید.
گاهی استدلال خداباوران قدری متفاوت است و مثلاً به چنین شکلی ارائه می‌شود: خداوند بهترین تبیین برای برخی از ویژگی‌های جهان، مانند نظم، است. ولی در اینجا ما به بحث بر سر وجود خداوند برمی‌گردیم، و این استدلال مشخص هم چندان استدلال خوبی نیست. به‌عنوان مثال بی‌نظمی و شُرور بسیاری در جهان وجود دارد. شاید بتوانید الهیاتی بپرورانید که با پذیرش وجود خداوند قادر به تبیین نظم باشد، ولی دلیل نمی‌شود که خداوند را تنها تبیین ممکن برای نظم درنظر بگیریم.
بزرگ‌ترین مسئله در این نوع برهان این است که «اصل دلیل کافی » را پیش‌فرض می‌گیرد؛ یعنی برای همه چیز تبیینی وجود دارد. نسخه‌های معتبرتر این استدلال به اصلی خفیف‌تر استناد خواهند کرد یعنی باید تلاش کنیم رویدادهای بسیارنامحتمل را تبیین عقلانی کنیم. شاید این نسخهٔ خفیف‌تر صحیح باشد ولی بسیار مناقشه‌برانگیز است.

سؤال: برخی ممکن است بگویند که اگر خداوند شخصی فاقد جسم و دارای یک سری ویژگی‌هاست (مثلاً همه‌چیزدان) در آن صورت این مفهوم بی‌معناست. برآورد خود از این استدلال را بفرمایید.
استونهم: برای خداباور همیشه این مسئله مطرح بوده که ویژگی‌های خداوند را مشخص کند. این واقعیت که طبق تعریفْ خداوند فراطبیعی است مسئله نیست: یک دادارباور هم ممکن است ادعا کند که نوعی موجود فراطبیعی وجود دارد ولی برای ما غیرممکن است بدانیم یا تخیل کنیم به چه شکل است. ولی چنین دادارباوری بر آن است که همهٔ ادیان در گمراهی‌اند و بر اساسی اشتباه بنا شده‌اند. خداباور باید راهی پیدا کند تا ما به حدی در مورد خدا دانش پیدا کنیم که دین‌دار بودن توجیه شود. و این همان جایی است که مشکلات به‌وجود می‌آیند، چرا که به نظر می‌رسد خداوند ویژگی‌های

ناهمخوان دارد. خداوند فراطبیعی است ولی در جهان طبیعی دخالت می‌کند (مثلاً از طریق معجزه یا اجابت دعا)، خدا می‌داند چه خواهیم کرد ولی به ما آزادی می‌دهد، خدا گناهکاران را به اندازهٔ مؤمنان دوست دارد ولی آنها را به دوزخ می‌افکند، خداوند ازلی است ولی در عین حال تاریخ‌مند است. این فهرستِ ویژگی‌های ناهمخوان را می‌توان به همین شکل ادامه داد و مسیحیت مشکلات خاص خود را در چنین فهرستی دارد.

این ادعاهای الهیاتی یا: ۱) در محدودهٔ عقل‌اند؛ یا ۲) فراتر از عقل‌اند؛ یا ۳) خلاف عقل‌اند. تقریباً تمام الهی‌دانان گزینهٔ ۱ را رد می‌کنند و می‌گویند ویژگی‌های اصلی خداوند نه از طریق عقل که از طریق وحی بر ما شناخته شده است. آنها ممکن است استدلال کنند که هرچند ممکن است با نگریستن به طبیعت نتیجه بگیریم که خداوند خوب یا خردمند است، ولی تنها در حدی خوب و خردمند است که بتواند چنین دنیای درهم‌ریخته، پیچیده و عیب‌داری را بیافریند. در نتیجه برای این‌که بتوان ادعاهای قوی‌تری طرح کرد، باید بالاخره به وحی استناد کنند. خداوند می‌بایست با انسان‌ها سخن بگوید، گاهی مستقیم ولی از طریق پیامبران.

این نکته دو مشکل ایجاد می‌کند؛ اول قابلِ‌اعتماد بودن منبع چنین ادعاهایی است، چرا که پیامبران دروغین بسیار و افراد دیوانه‌ای داریم که برآن‌اند که خداوند با آنها سخن می‌گوید. روش معمول برای این‌که وحی اصیل را تشخیص دهیم این است که با معجزه‌ای مرتبط باشد. ولی اثبات معجزات دشوارند (و شاید غیرممکن) و ادیانی که با هم در تعارض‌اند همگی مدعی معجزه‌اند. بنابراین عاقلانه است که همواره به هر ادعای وحی با دیدهٔ شک بنگریم.

مسئلهٔ دوم به محتوای وحی مرتبط است. وحی نوعی از گواهی است، یعنی دریافت دانش از طریق دیگران. این‌که باید گواهی را بپذیریم یا نه تا حدودی به اعتبار منبع بستگی دارد ولی همچنین به محتمل بودن چیزی که می‌گویند هم بستگی دارد. اگر آن‌چه به شما می‌گویند خلاف عقل است در این صورت دلیل خوبی دارید که آن را رد کنید، حتی اگر در ظاهر آن شخص قابلِ‌اعتماد باشد؛ دستِ‌کم تا زمانی که بتواند

نشان دهد که واقعاً خلافِ‌عقل نیست. بنابراین شاید ما بر اساس گواهی پارادوکس‌های مکانیک کوانتوم را بپذیریم چرا که فیزیکدان فقط مدعی است که در ظاهرِ امرْ خلافِ عقل است، نه این‌که به‌واقع چنین است. اگر وحی ادعایی مشخصاً خلاف عقل باشد باید آن را رد کرد.

این یعنی خداباور در شرایط دشواری است که باید ویژگی‌های خداوند را ورای عقل قرار دهد و نه علیه عقل. نباید تناقض درونی داشته باشد و همچنین نباید با اصول عقلی در تعارض باشد. من فکر نمی‌کنم خداناباور بتواند نشان دهد که چنین کاری غیرممکن است، بسیاری از الهی‌دانان زیرک‌اند ولی اگر اغلب دکترین‌های اساسی یک دین مشخص علیه عقل باشد، نقدی بسیار قوی علیه دین است.

سؤال: لطفاً تفاوت دادارباوری و ندانم‌گرایی را قدری بشکافید.

استونهم: دادارباوری ادعای سرراستی دارد. دادارباوران مدعی‌اند که شواهدی وجود دارد که می‌توان بر اساس آنها نوعی موجود فراطبیعی را باور کرد، اغلب به این دلیل که اصل دلیل کافی را می‌پذیرند و بر این باورند که به چنین موجود فراطبیعی‌ای نیاز داریم تا بتوانیم وجود جهان طبیعی را تبیین کنیم، ولی بر آن‌اند که هیچ شاهدی وجود ندارد که فکر کنیم جهان و یا انسان‌ها برای این موجود فراطبیعی اهمیتی دارد. بنابراین یک دادارباور ممکن است بگوید هیچ معجزه‌ای وجود ندارد، اراده و مدیریت خداوند در جهان وجود ندارد و پیروی از یک دین یا دعا خواندن بی‌فایده است. در نتیجه خداناباور و دادارباور در عملْ با هم در توافق‌اند؛ توافق دارند که چگونه باید عمل کنیم. تنها اختلافِ نظر آنها بر سر این است که آیا چیزی بیرون از جهان طبیعی وجود دارد یا نه. موضع ندانم‌گرا قدری پیچیده‌تر است. ندانم‌گرا گمان دارد که دلیلی برای باور به وجود خداوند نداریم، ولی دلیلی هم برای نفی وجود او نداریم. آنها شک‌گرا نیستند، انکار نمی‌کنند که ممکن است دلایلی وجود داشته باشد، فقط بر این باورند که ما در جایگاهی هستیم که نمی‌دانیم کدام موقعیت درست است.

ندانم‌گراها دو دسته‌اند: تنبل و کوشا. ندانم‌گرای تنبل صرفاً نمی‌خواهد موضع بگیرد و یا وارد بحث شود. آنها می‌بینند که استدلال‌هایی که برای وجود خداوند طرح شده همگی ناکارآمد است و هیچ استدلال قاطعی هم برای خداناباوری نیست، بنابراین فکر می‌کنند بهترین کار این است که شانه بالا بیندازند و از این سؤال درگذرند. از نظر من ندانم‌گرای تنبل در واقع خداناباور است، اگر جرئت داشته باشد باید بپذیرد که ما به نقطه‌ای رسیده‌ایم که انکار وجود خداوند عقلانی است و کردار آنها هم همچون فردِ خداناباور است.

ندانم‌گرای کوشا فکر می‌کند که وجود داشتن یا نداشتن خداوند واقعاً مهم است و برای این سؤال اهمیت قائل است. فقط هنوز تصمیم نگرفته موضع خودش چیست. ندانم‌گرای کوشا ممکن است وسوسه شود تا اعمال دینی را انجام دهد تا اگر بعداً دین درست از کار در آمد شرط احتیاط را رعایت کرده باشد و دست از جستجو برای استدلالی برای وجود خداوند نخواهد کشید.

سؤال: استدلال شما علیه دادارباوری چیست؟ آیا امروزه دادارباوری موضعی عقلانی است؟

استونهم: بله، اگر اصل دلیل کافی و ممکنِ خاص بودن جهان را بپذیرید، دادارباوری موضعی عقلانی است. با این دو مقدمه می‌توانید به راحتی استدلال کنید که جهان طبیعی به علت یا علت‌هایی ناطبیعی است (دادارباور از «فراطبیعی» سخن نمی‌گوید چرا که دلالت آن بهتر بودن از طبیعی است)، و این تنها باور دادارباور است یعنی این‌که چیزی بیش از جهان طبیعی وجود دارد. ولی مهم است که به خاطر بسپاریم که دادارباور دقیقاً مثل یک خداناباور رفتار می‌کند، چرا که وجود ناطبیعی موردِنظر دادارباور به انسان‌ها وقعی نمی‌نهد و در زندگی آنها دخالت نمی‌کند. حتی زندگی پس از مرگ را هم ممکن نمی‌کند.

سؤال: دلیل مخالفت شما با اصل دلیل کافی چیست؟

استونهم: دلیلی غیر از این ندارم که به نظر می‌رسد در جهان رویدادهای تصادفی داریم: هم در فیزیک و هم در زندگی. گاهی اوقات رویدادهایی بدون هیچ دلیلی رخ می‌دهند. گذشته از این به نظر نمی‌آید هیچ دلیل قوی‌ای برای پذیرش اصل دلیل کافی وجود داشته باشد.

معروف است که اینشتین در مواجهه با مکانیک کوانتوم گفته است «خدا تاس نمی‌اندازد»، در اینجا به صورت استعاری به اصل دلیل کافی ارجاع داده و نشان می‌دهد که اصل دلیل کافی تا چه حد به ایدۀ خداوند مرتبط است. در حالی که امروزه تفسیر «متغیر پنهان» در مکانیک کوانتوم مورد قبول فیزیک‌دانان نیست، پذیرفته‌شده‌ترین استدلال‌ها نشان می‌دهد پیش‌فرضی که ورای فیزیک وجود دارد این است که جهان قابلِ‌تبیین است. ولی آنها استدلالی برای این سخن ندارند مگر اینکه بر موفقیت‌های علمی گذشته تأکید کنند. بنابراین اگر جهان قابلِ‌تبیین است، یک حقیقت ضروری در مورد جهان نیست.

سؤال: با توجه به شواهدی که در دست داریم و در عین حال جستجو برای شواهد بیشتر آیا ملغی کردن قضاوت در مورد خداوند (به‌عنوان یک استراتژی شک‌گرایانه) عقلانی است؟

استونهم: ملغی کردن قضاوت که در شک‌گرایی وجود دارد؛ فقط باید در صورتی روی دهد که متقاعد شده باشید به ازای هر استدلال، استدلال مخالفی وجود دارد و در نتیجه غیرممکن است بدانیم کدام موضع درست است. شاید این موضع قدری شبیه به موضع ندانم‌گرای تنبل باشد ولی تفاوتی وجود دارد: ندانم‌گرا می‌گوید ما هنوز به این سؤال پاسخی نداده‌ایم و شک‌گرا می‌گوید نمی‌توانیم پاسخی به این سؤال بدهیم. نکتۀ مهم در مورد شک‌گرایی این است که هدف آن این نیست که در عمل تفاوتی ایجاد کند: هرچند ما نمی‌توانیم حقیقت را دریابیم ولی همچنان باید آنچه بر ما نمایان

می‌شود را بپذیریم. میشل دو مونتی ، فیلسوف برجستهٔ فرانسوی سدهٔ شانزدهم، اولین فردی بود که دریافت اگر در مورد خداوند شک‌گرا باشید به این معنا نیست که باید همچون ندانم‌گرای تنبل دین را کنار بگذارید و همچنین به این معنا نیست که باید همچون ندانم‌گرای کوشا بر اساس احتیاط به اعمال دینی عمل کنید. هر دو رفتار تلاشی است برای این‌که رفتار خود را بر مبنای حقیقتی غیرقابل فهم بنا نهیم، نه برمبنای آنچه بر ما نمایان است. اگر شما در جامعه‌ای به دنیا بیایید و بزرگ شوید که در آن به دین عمل می‌شود، در آن صورت از ظواهر امر بر می‌آید که خداوند وجود دارد و دین داشتن ضروری است، این همان ظواهری است که شما را واداشت بپرسید آیا واقعاً خدایی وجود دارد. شک‌گرای حقیقی با زیرسؤال بردن ظواهر و آنچه بر او نمایان است شروع می‌کند و در نهایت آنها را می‌پذیرد. در نتیجه شک‌گرایی که در جامعهٔ سکولار به دنیا آمده و در آن رشد کرده باید به دین بی‌توجه باشد ولی شک‌گرایی که در جامعهٔ عمدتاً دینی به‌دنیا آمده و رشد یافته باید آن را بپذیرد.

تردید ندارم توضیح من از شک‌گرایی بسیاری را حیرت‌زده خواهد کرد، چرا که من مجبور بودم به اختصار آن را توضیح دهم. بسیاری شک‌گرا را شخصی می‌پندارند که باورهای پذیرفته‌شدهٔ رایج را به چالش می‌کشد و این درست است، شک‌گرا آنها را به چالش می‌کشد ولی نتیجه‌گیری آنها این است که دانستن حقیقت غیرممکن است. گزینه‌های باقی‌مانده برای شک‌گرا چیست؟ همان چیزی که به چالش کشیده‌اند. شک‌گرایی جامعه را تغییر نمی‌دهد بلکه مواضع آن را تقویت می‌کند. (می‌توان در مورد نسبی‌گرایی هم استدلال مشابهی مطرح کرد، نسبی‌گرای عاقل باید اغلب باورهای رایج یک جامعه را بپذیرد).

سؤال: ولی جوامع امروزی متکثرند و بنابراین همواره این احتمال وجود دارد که ما با ترکیبی از افراد دیندار و بی‌دین زندگی کنیم. حتی ممکن است به‌عنوان مثال شخصی پدری دیندار و مادری خداناباور داشته باشد. با توجه به این‌که شک‌گرا فقط براساس

ظواهرِ امور قضاوت می‌کند، در چنین جوامع متکثری چه نتیجه‌ای باید بگیرد؟

استونهم: بله حق با شماست؛ در سدهٔ شانزدهم، که مونتنی می‌نوشت، جوامع خیلی کمتر از الان متکثر بودند. ولی وقتی شک‌گرا به ما می‌گوید ظواهر را بپذیریم، می‌تواند ظواهر را با توجه به شرایط بسیار مشخص تعیین کند. ظواهر برای کسی که در خانوادهٔ مذهبی بزرگ شده با کسی که در خانوادهٔ سکولار بزرگ شده تفاوت زیادی دارد. ولی در عین حال ظواهر برای خواهر و برادری که در خانواده‌ای با تربیت ترکیبی (از سکولار و مذهبی) بزرگ شده‌اند نیز متفاوت خواهد بود، چرا که ظواهر برای آن دو دقیقاً یکسان نخواهد بود، شاید یکی از آنها با پدر بهتر راه بیاید و یکی با مادر. ولی ظواهر با زمینهٔ اجتماعی فرد به‌کمال تعیین نمی‌شود. فکر می‌کنم اگر مونتنی الان و در زمان ما می‌نوشت برایش خیلی جالب بود که بداند چرا بعضی از افراد جوان علیه ارزش‌های خانوادهٔ خود می‌شورند، در حالی که برخی پیرو ارزش‌های خانوادهٔ خود هستند. مطمئنم مثال‌هایی خواهد یافت که این قضیه به الگوهایی که افراد برمی‌گزینند مرتبط است.

سؤال: به موضعی که تا بدینجا نپرداختیم بپردازیم؛ پنتئیسم . آیا به‌نظر شما پنتئیسم موضعِ فلسفی مهمی است یا صرفاً «حسن تعبیری» است برای خداناباوری؟ اگر موضعی اصیل است ارزیابی شما از آن چیست؟

استونهم: پنتئیسم را به‌عنوان دکترینی که مدعی است جهان، یعنی جمع همه چیز، خداست در نظر می‌گیریم. پنتئیسم در شکل خفیف خود از خداناباوری قابلِ‌تمیز نیست و فقط این ادعای خداناباور را که ما برای تبیین چرایی وجود جهان طبیعی به تبیینی فراطبیعی نیاز نداریم با این ادعا که جهان خودْ تبیین و علت خودش است، همان‌طور که خدا در خداباوری درنظر گرفته می‌شود، جایگزین می‌کند. اگر «علتِ خود است» به این ادعا که «ضرورتاً وجود دارد» بیانجامد، هرچند خیلی محتمل نیست (چراکه در ظاهر امر دنیا ممکنِ خاص است)، مطمئناً گونه‌ای از خداباوری نیست.

نسخه قوی‌تر پنتئیسم مدعی است که جهان صرفاً خود را تبیین نمی‌کند بلکه ویژگی فراطبیعی دیگری مانند روح نیز دارد. شاید تا بدان‌جا پیش برود که بگوید جهان مقاصد و اهدافی دارد. این ادعا مسلماً گونه‌ای از خداباوری است، ولی دفاع از این موضع از دفاع از خداباوری کلاسیک ساده‌تر نیست.

سؤال: دیوید هیوم در کتاب گفتگوهایی در باب دین طبیعی می‌گوید عرفان از ناخداباوری و ندانم‌گرایی قابلِ‌تمیز نیست. چه میزان تأکید بر جهل انسان ما را از تمایز میان خداباوری و ناخداباوری بازخواهد داشت؟

استونهم: هیوم عرفا را افرادی برمی‌شمارد که خداوند را مطلقاً غیرقابل فهم می‌دانند و نکتهٔ موردِنظر او این است که این موضع دقیقاً همان پیامدهایی را برای چگونه زندگی کردن دارد که ناخداباوری یا آنچه من «ندانم‌گرایی تنبلانه» می‌نامم یا به قول هیوم «شک‌گرایی»، دارد. او به نکتهٔ خوبی اشاره کرده است: اگر خداوند مطلقاً قابلِ‌فهم نیست، آن‌گاه از وجود او به غیر از این‌که وجود دارد هیچ نتیجهٔ دیگری نمی‌توانیم بگیریم. هیوم همچنین این ادعا که غیرقابل فهم بودن خداوند می‌تواند «ترکیب عجیب پدیده‌ها با هم»، مثلاً خیر و شر (یا خوب و بد) در جهان را تبیین کند به سخره می‌گیرد. امر غیرقابل فهم نمی‌تواند تبیین چیزی باشد.

اینها نکات مهمی هستند و به مسئلهٔ مهم‌تری اشاره دارند: خداباور بودن فقط در صورتی معنادار است که بتواند در اعمال و رفتار شما قابلِ‌مشاهده باشد. بنابراین تمایز اصلی میان دیندار بودن (به معنای عام کلمه) و بی‌دین بودن است. شاید بی‌دینی عقلانی باشد چراکه شما باورِ عقلانی دارید که خداوند وجود ندارد، و شاید بی‌دینی عقلانی باشد چراکه شما هیچ چیزی دربارهٔ خدا نمی‌دانید که بخواهد رفتار و اعمال شما را تحتِ‌تأثیر خود قرار دهد.

مسئله اینجاست که هزاران سال دینداری باعث شده رسیدن از این ادعا که «ممکن است خدایی (موجودی فراطبیعی یا خالق) وجود داشته باشد» به این ادعا که «باید

آن خدا را بپرستیم و به او احترام بگذاریم» به نظر بدیهی بیاید. ولی این مغالطه است، اعمال مذهبی از وجود خداوند نتیجه نمی‌شوند بلکه از ویژگی‌های خداوند نتیجه می‌شوند.

سؤال: برخی دیگر از پدیده‌ها هم هستند که خداباوران می‌گویند خداوند بهترین تبیین ممکن برای آنها به‌شمار می‌روند. مثلاً پلنتینگا استدلال کرده است که اگر فرگشت و طبیعت‌گرایی هر دو را درست فرض کنیم نمی‌توانیم به قدرت تعقل خود اتکا کنیم. گذشته از این مثال آیا به نظر شما چیزی هست که خداباوری، در مقایسه با خداناباوری، تبیین بهتری از آن ارائه کند؟

استونهم: به جای بررسی جزئی استدلال پلنتیگا، نادرستی نسخهٔ ارائه‌شده در سال ۱۹۹۳ مسجل شده است و او در سال ۲۰۰۸ نسخهٔ دیگری از این استدلال را طرح کرد که شکل خاصی از طبیعت‌گرایی (به معنای انکار خداباوری) را دربرمی‌گیرد و در تبیین اغلب پدیده‌های مرتبط با زندگی انسان با مشکل روبه‌روست. مایلم رویکرد کلی‌تری از چنین استدلال‌هایی را طرح کنم. ویژگی مهم این استدلال‌ها این است که ادعا نمی‌کنند تبیین‌های خداناباورانه نمی‌توانند پدیده‌ها را تبیین کنند، بلکه تنها مدعی‌اند خداوند تبیین بهتری است. این ادعا بدین معناست که جزئیات اهمیت زیادی دارد.
پلانتینگا به‌درستی از قضیهٔ بیزی بهره می‌برد تا استدلال کند که با توجه به ویژگی‌های مشخصی از توانایی شناخت انسان، احتمال وجود خداوند بیش از احتمال عدمِ‌وجود اوست. ولی احتمالِ پیدایش توانایی شناختِ انسان با توجه به طبیعت‌گرایی فرگشتی (یعنی ترکیب نظریهٔ فرگشت و عدمِ‌وجود خداوند) را می‌توان با روش‌های تجربی بررسی کرد. شاید احتمال آن واقعاً کم باشد، ولی می‌دانیم چگونه آن را ارزیابی کنیم. اما در مورد احتمال پیدایش توانایی شناخت انسان در صورت وجود خداوند چطور؟ این نکته شبیه این است که بپرسیم احتمال این‌که خداوند تصمیم گرفته باشد ذهن انسان‌ها را بدین شکل بیافریند چقدر است. حال مسئله این است که اصلاً چگونه

می‌توان این احتمال را بررسی کرد؟ دنیاهای ممکن نامحدودی وجود دارد که در آنها توان شناخت انسان وجود ندارد یا توانایی شناخت انسان به شکل اساسی متفاوت است، و خدا می‌توانست تصمیم بگیرد که آنها را خلق کند. در واقع او می‌توانست جهانی را خلق کند که در آن قوای شناختی انسان‌ها بسیار غیرقابل اتکا بود. پلنتینگا فکر می‌کند باورمند به فرگشت باید چنین نگرشی به قوای شناختی انسان داشته باشد.

احتمال این‌که خداوند تصمیم گرفته باشد این جهان را خلق کند چقدر است؟ اگر ما از لایبنیتس پیروی کنیم و بگوییم که این بهترین جهان ممکن است، در آن صورت احتمال این‌که این جهان انتخاب خداوندِ خوبی باشد خیلی زیاد است، و مسلماً این جهان انتخاب خداوند بدی نمی‌بود. ولی ما هیچ شاهدی در دست نداریم که این بهترین جهانِ ممکن است و برعکس شواهدی بسیاری در دست داریم که بهترین جهانِ ممکن نیست (به بحث مسئلهٔ شر مراجعه کنید). این‌که خداوند اصلاً تصمیم بگیرد جهانی را خلق کند را هنوز بررسی نکرده‌ایم. اگر منظور ما از «خدا» صرفاً «موجودی فراطبیعی» است، آن‌گاه باید این احتمال را بررسی کنیم که «موجودی فراطبیعی» جهان را به‌عنوان یک مضحکه آفریده یا آن را آفریده تا همسرش را بیازارد.

بنابراین برای این‌که نتیجهٔ موردِنظر پلنتنگا و دیگرانی که خدا را به‌عنوان تبیینی برای یک پدیده در نظر می‌گیرند حاصل شود، باید ویژگی‌های خیلی مشخصی را به خداوند اطلاق کنیم. در مورد پلانتینگا، یکی از اهداف خداوند در خلق جهان این است که انسان‌ها باید قدرت شناخت قابلِ‌اتکایی داشته باشند. البته اگر خداوندی همه‌کارتوان وجود داشته باشد که خواسته‌اش این باشد که دنیایی بیافریند، احتمال این‌که در آن انسان‌ها قدرت شناخت قابلِ‌اتکا داشته باشند خیلی بالاست، این احتمال ۱ است. اما احتمال پیشین وجود چنین خداوندی کم است: انسان باید خیلی خودپسند باشد که گمان کند از میان تمام موجودات فراطبیعی ممکن که می‌توانستند جهان را با دلایل بسیار متفاوتی خلق کنند، آن موجود فراطبیعی که بیشترین بها را به انسان‌ها می‌داد جهان را خلق کرده است.

پس مسئلهٔ اصلی این است: هر چه ویژگی‌های مشخص‌تری به خداوند اطلاق کنیم تا احتمال شرطی این‌که اگر خداوند وجود می‌داشت فلان پدیده می‌بایست وجود داشته باشد (یعنی خداوند را به تبیینِ درخور تبدیل کنیم)، احتمال پیشین وجود خداوند را کاهش داده‌اید (یعنی خداوند را به تبیینی نامحتمل تبدیل کرده‌اید). به‌عبارت‌دیگر وجود خداوند برای تبیین هیچ‌چیز مناسب نیست.

سؤال: آیا خداباور نمی‌تواند از مه‌بانگ بهره ببرد تا استدلال کند که جهان به‌وجود آمده و بنابراین باید خالقی داشته باشد و سپس بر همین اساس بگوید که آن خالق باید خداوند باشد.

استونهم: این استدلال بسیار مشخصی است که به سه مقدمه وابسته است. اول اینکه مه‌بانگ واقعاً باید یک تکینگی باشد و فیزیک نتواند به صورت قابلِ‌فهمی این پرسش را طرح کند که پیش از مه‌بانگ چه چیزی وجود داشت، یعنی از منظر فیزیک این لحظه باید لحظهٔ آفرینش باشد. دوم این‌که باید علتی داشته باشد، یعنی اصل دلیل کافی برقرار باشد. سوم این‌که آن علت باید ضرورتاً فراطبیعی یا الهی باشد.

مقدمهٔ اول پرسشی برای فیزیک‌دان‌ها است ولی جالبِ توجه است که همه آنها بر سر این مسئله توافق ندارند. مقدمهٔ دوم عموماً مورد پذیرش است ولی به لحاظ فلسفی بحث‌برانگیز است. باید مراقب باشیم که از این میلِ درست برای پرهیز از پذیرش بی‌دلیل بودن یا رویدادِ اتفاقی بودنِ مه‌بانگ به این نتیجه نرسیم که باید تبیینی برای آن وجود داشته باشد. شاید در نبود تبیین احساس ناخوشایندی کنیم ولی شاید باید به این حس عادت کنیم.

یک نکتهٔ دیگر هم اینجا مطرح است. مقدمهٔ اول از منظر فیزیک به ما می‌گوید که مه‌بانگ به‌کفایت علتِ خود است. اگر این قابلِ‌قبول نباشد، چنان‌چه از مقدمهٔ دوم برمی‌آید، آن‌گاه باید بپرسیم چرا خداوندی که علتی برای پیدایش ندارد از مه‌بانگی که علتی برای پیدایش خود ندارد برتر است؟ اصل دلیل کافی می‌گوید علت مه‌بانگ نیز

نیازمند علتی است و ما اغلب این نکته را با گفتن این‌که خداوندْ بی‌نهایت، همه‌کارتوان و غیره است فراموش می‌کنیم. ولی چنین نتیجه‌گیری‌ای مجاز نیست چون ما هنوز نشان نداده‌ایم که خالقی وجود دارد چه رسد به اینکه ویژگی‌های او را بررسی کنیم.
این نکته ما را به مقدمهٔ سوم می‌رساند. فرض کنیم بپذیریم که مه‌بانگ باید علتی داشته باشد و آن علت را در خود فیزیک نباید جست، باز هم اگر کسی بگوید که آن علت باید خداگون باشد جهش بزرگی است. تنها چیزی که می‌توان گفت این است که علت ناشناخته‌ای وجود دارد که از مکانیسم علّی ناشناخته‌ای بهره می‌برد. به‌طور خاص دلیلی وجود ندارد که فرض کنیم آن علتْ هوشمند یا حتی قدرتمند است. این علت خارج از قوانین فیزیک است، ولی به این معناست که بخشی از نظم طبیعی که در قوانین علمی دیده می‌شود، نیست. و بدونِ‌تردید به این معنا نیست که هوشمند است و می‌داند در حال خلق جهان ماست.

سؤال: استدلال شما در اینجا معطوف به ناکارآمدی خداوند به‌عنوان تبیینی برای پیدایش جهان فیزیکی بود. در مورد ویژگی‌های دیگر چطور؟ مثلاً آیا خداوند بهترین تبیین برای اخلاق و خوبی نیست؟
استونهم: بگذارید بر «خوبی» متمرکز شویم، مفهومی که در مباحث فلسفی با حقایق اخلاقی عینی گره خورده است، و بگذارید در مورد خوبی انسانی فکر کنیم: انسان‌های خوب و کارهایی که انجام می‌دهند. برای این‌که بحث مشخص باشد بگویم که نمی‌خواهم همهٔ خوبی‌های انسانی را بررسی کنم بلکه تنها آن شکل از خوبی که افراد بسیار کمی از خود نشان می‌دهند. انسان‌هایی که قدیس‌وار عمل می‌کنند. چنین اشخاصی الگوی رفتاری نسبتاً ثابتی طی زندگی بزرگ‌سالی خود دارند که طی آن منافع دیگران (همه و نه فقط اشخاص خاص) را بر منافع خود اولویت می‌بخشند. این الگوی رفتاری با یک بار ازخودگذشتگی، مثلاً پلیسی که برای نجات پنج نفر جان خود را به خطر می‌اندازد، فرق دارد. همچنین با ازخودگذشتگی‌های انتخابی هم فرق دارد، مثلاً مادری که دو شیفت

کار می‌کند تا بچه‌هایش بتوانند در مدرسهٔ خوب درس بخوانند یا فرزندی که کار خود را رها می‌کند تا از پدر و مادر ناتوان خود مراقبت کند. همه اینها اعمال خوبی هستند ولی می‌توان آنها را با وظایف اخلاقی که در جوامع انسانی تعریف شده‌اند، تبیین کرد. بنابراین شکلی از خوبی که می‌خواهم بررسی کنم، خوبی فردی است که زندگی خود را وقف کمک به غریبه‌ها می‌کند و همواره نیازها و خواسته‌های آنها را اولویت می‌بخشد. همواره از این قبیل انسان‌ها داشته‌ایم و خواهیم داشت. این شکل از خوبی قطب مقابل شر است. معمولاً خداباوران را با دعوت به تبیین شر به چالش می‌کشند، آیا نباید خداناباوران را با دعوت به تبیین خوبی به چالش کشید؟ من فکر می‌کنم پاسخ سرراست «نه» است. وقتی خداباور را با مسئلهٔ شر به چالش می‌کشند، به این دلیل است که خداباور تصوری از کلیت واقعیت و ماهیت آن دارد که وجود شر را به مسئله تبدیل می‌کند ولی برای خداناباور چنین وضعیتی برقرار نیست. دنیایی که در آن شر وجود دارد همان دنیایی است که در آن خوبی هم وجود دارد، بنابراین هیچ چیزی در مفهوم خداناباوری وجود ندارد که باعث شود ویژگی‌هایی مانند خوبی را نفی کند.
اگر خداناباور بگوید «یکی از ویژگی‌های ماهیت بشر این است که برخی از آدم‌ها خوب هستند و این ویژگی نسبت به هیچ‌یک از دیگر ویژگی‌های انسانی که در ماهیت آنهاست تعجب‌برانگیز نیست»، آیا نتوانسته تبیین خوبی ارائه کند؟ فرض کنیم هیچ خوب یا شری وجود نداشت، بلکه همه چیز تصادفی بود. آیا برای چنین چیزی نیاز به تبیین هست؟ به‌نظرم در به چالش کشیدن ما برای ارائهٔ تبیینی برای خوبی، خداباور پیش‌فرض گرفته که خوبی، چنان که بالاتر آن را تعریف کردم، بیش از خودخواهی به تبیین نیاز دارد.

خوبی، زیبایی و نظم شگفت‌آور در طبیعت همگی برای ما ارزشمندند. خداناباور می‌تواند به کمک علم تبیین کند که خوبی‌ها و زیبایی‌ها و ظرائف چگونه به‌وجود آمدند. سپس خداباور گام دیگری برمی‌دارد و می‌گوید برای وجود خوبی، زیبایی و ظرافت تبیینی ارائه کنید. ولی خداناباور می‌تواند از این درخواست سر باز زند و درعوض بگوید که

آنچه نیازمند تبیین است دلیل ارزشمندی آنها برای ما است، دلیل ما برای این‌که آنها را خوب یا ظریف برمی‌شماریم (دیگر جانوران ممکن است این چیزها را خوب، زیبا یا ظریف برنشمارند).
این یک نسخه از مسئلهٔ اتیفرون است: آیا چون یک سری از پدیده‌ها خوب هستند ما هم آنها را خوب می‌پنداریم، یا خوبی آنها وابسته به پندار ماست؟ درس مهمی که افلاطون به ما داد این بود: هر یک از این دو گزینه را که انتخاب کنید، تبیینی برای مسئله در دست دارید.

سؤال: به مسئلهٔ شر اشاره کردید؛ قدرت این استدلال چقدر است و چه دستاوردی می‌تواند داشته باشد؟ آیا می‌توان گفت که وجود شر می‌تواند با موفقیتْ عدمِ‌وجود خداوند را نشان دهد؟
استونهم: بسیاری گمان می‌کنند که مسئلهٔ شر نقدی قوی به خداباوری است ولی به نظر من نقد قوی به انواع خاصی از الهیات است. این نکته را می‌توان با عمومی‌ترین شکل این استدلال دریافت: چرا اصلاً شر ممکن است؟ چرا خداوند جهانی را آفرید که در آن چیزهای بد می‌توانند رخ دهند و رخ هم می‌دهند؟ مطمئناً اگر او خدای خوبی است می‌خواهد که همه انسان‌ها به بهشت بروند، پس چرا نباید بهشتی بیافریند که همه در آن در غیاب شر شادمان‌اند؟ این استدلال در ظاهر خیلی متقاعدکننده است ولی در واقع به اطلاقِ مقاصدِ انسان‌وارِ مشخصی به خداوند وابسته است. در واقع این استدلال می‌گوید: اگر من خدا بودم، در آن صورت چنین و چنان می‌کردم. این قبیل استدلال‌ها حتی در فهم دیگر انسان‌ها هم ناکارآمد است، چه رسد به وقتی که در مورد خدا به‌کار گرفته می‌شود.
استدلال‌هایی که در آنها بر رویدادی خاص متمرکز می‌شوند نیز مشکل مشابهی دارند. وقتی می‌پرسند «چگونه ممکن است خداوندی خوب اجازهٔ رخ دادن چنین چیزی را بدهد؟» شاید بتوانیم اتفاق‌های بدی که برای افراد رخ می‌دهد را به‌عنوان مجازات یا

عواقب اعمال آنها در نظر بگیریم، ولی گاهی اتفاق‌های وحشتناکی برای افراد کم‌سن یا کودکان بی‌گناه رخ می‌دهد که نمی‌توانیم تصور کنیم هیچ هدف الهی‌ای توان توجیه آن را داشته باشد. در اینجا هم انگیزه‌ها و مقاصد خداوند را به انگیزه‌ها و مقاصد انسان خوب محدود کرده‌ایم. به‌این‌ترتیب این امکان را برای خداباور فراهم می‌کند تا بگوید که مقاصد و انگیزه‌های خداوند بدین شکل نیستند چرا که او خداست و شاید ما نمی‌توانیم او را بفهمیم.

شکل دیگری از استدلال‌های مرتبط با شر به توازن میان خیر و شر در جهان توجه می‌کند. تصور کنید فایده‌گرا هستیم و به توازن میان درد و لذت در جهان بنگریم (البته اینجا ساده‌سازی کرده‌ایم). تصور کنید که توازن درد و لذت در جهان به نفع درد است. یعنی در جهان درد بیش از لذت است. بدین معنا که زندگی بشر به صورت میانگین در مقایسه با لذت، دربرگیرندهٔ درد بیشتری است، هرچند درد میان انسان‌ها به‌طور یکسان توزیع نشده است. بااین‌که ممکن است ما از انگیزه‌ها و مقاصد خداوند برای مجاز شمردن این رویدادهای شر سر درنیاوریم یا متوجه نشویم چرا به برخی انسان‌ها درد و رنج بیشتری اعطا کرده است، مطمئناً با هر استانداردی خلق دنیایی که در آن درد بیشتر از لذت است کار نادرستی است.

ولی خداباور می‌تواند این استدلال را هم با به‌کار بستن الهیات پاسخ دهد: اگر ما به جهانِ پس از مرگ باور داشته باشیم، این دنیا فقط یک مرحله از نقشهٔ خداوند برای انسان‌هاست. بنابراین آنچه مهم است این است که توازن میان درد و لذت را با درنظر گرفتن بهشت بررسی کنیم.

البته یک «فرا»مسئلهٔ شر وجود دارد: پاسخ‌های خداباور به مسئلهٔ شر باید به نوعی شر را اجتناب‌ناپذیر کند؛ شر از مقاصد خداوند برای خلق جهان، این مقاصد هر چه که باشد، جاری می‌شود. ولی به نظر می‌رسد که این نکته باور اخلاقی ما مبنی‌بر این‌که باید تلاش کنیم تا شر را در دنیای خود از میان ببریم در تعارض است. شاید ما هیچ‌گاه موفق نشویم ولی از نظر اخلاقی باید تلاش کنیم تا جهان را جای بهتری کنیم و هدف

ما باید ازمیان بردن شر باشد. به‌نظر می‌رسد این باور اخلاقی از ما می‌خواهد که علیه برنامه و اهداف خداوند عمل کنیم. چگونه چنین چیزی ممکن است؟ که ما باید تلاش کنیم تا برنامه‌های خداوند برای خودمان را متوقف کنیم.

سؤال: به خوبی و شر پرداختیم، حال بگذارید در مورد معنای زندگی بپرسیم. آیا می‌توان بدون خداوند زندگی معناداری داشت؟ زندگی معنادار با و بدون خداوند چه تفاوت‌هایی خواهند داشت؟

استونهم: این سؤال سختی است، چرا که ایدهٔ معنای زندگی برای افراد مختلف از جهات مختلف حائز اهمیت است. به‌طور خاص برای بسیاری افراد این ایده که زندگی معنادار است، بی‌معناست. بنابراین بهتر است بر نکتهٔ کمتر بحث‌برانگیزی متمرکز شویم، یعنی اینکه آیا می‌توان زندگی معناداری داشت، یعنی زندگی‌ای که اگر به عقب بازگردیم بگوییم ارزش زیستن داشت.

بپذیریم که برای برخی از افراد باورهای مذهبی زندگی آنها را معنادار می‌کند، و برای دیگران چیزهای دیگر، روابط عاشقانه، بزرگ کردن فرزندان، رسیدن به اهداف شخصی خود و غیره زندگی آنها را معنادار می‌کند. ممکن است هر دو گروه در زمان مرگ، وقتی به زندگی خود فکر کنند بگویند که ارزش زیستن داشته است.

ممکن است خداباوری که در این سؤال موردِ بررسی است بگوید کسی که زندگی خود را بدون خداوند معنادار بداند دچار توهم است، زندگی او اصلاً معنادار نیست.

نسخهٔ کهنی از این استدلال این است که اگر در امور گذرا به دنبال معناداری باشیم، مثلاً در احوال خوب فرزند یا اهداف شخصی خود، همیشه این خطر وجود دارد که به این اهداف نرسیم و سپس هیچ‌چیز برای معناداری زندگی در دست نخواهیم داشت. ظاهراً این همان چیزی است که وقتی سولون گفت «هیچ انسانی را تا نمرده شادمان برنشمار» مدنظر داشت: ممکن است همهٔ موفقیت‌ها و دستاوردهای انسان جلوی چشمانش ازبین بروند.

در مقابل خداباور خواهد گفت که خداوند ابدی و ازلی و فناناپذیر است، بنابراین اگر معنا را در خدا بجویی تضمین خواهی داشت که آن را ازدست ندهی. دو پاسخ به این ادعا می‌توان داد. اول این‌که در واقع آن‌چه به زندگی خداباور معنا می‌بخشد خداوند نیست بلکه باورها و اعمالی است که بر خداوند متمرکز است. ادعای خداباور این است که زندگی او با خداوند معنادار شده است ولی زندگی خداناباور چنین نیست. اگر صرف وجود خداوند زندگی انسان‌ها را معنادار می‌کرد، آن‌گاه خداناباور هم زندگی معناداری داشت. بنابراین آنچه مهم است این است که خداباور به خدا باور دارد و به شکلی از دین عمل می‌کند.

ولی باورهای مذهبی و اعمال و مناسک هم مثل هر چیز گذرا و فانی دیگری که زندگی خداناباور را معنادار می‌کند گذرا و فانی است. آدمی می‌تواند ایمانش را از دست بدهد و همهٔ باورمندان دوره‌هایی از شک را تجربه می‌کنند. اعمال دینی هم می‌توانند گمراه‌کننده باشند: اگر خدا وجود داشته باشد و تو دین اشتباه را برگزیده باشی چطور؟ علاوه بر این گزینه‌هایی که افراد برای انتخاب دین دارند در گذر زمان تغییر می‌کند. مثلاً مسیحیت و اسلام هر دو در دوران متأخر به‌وجود آمده‌اند. نکته این است که فناناپذیر بودن خداوند به معناداری فناناپذیر برای خداباور تبدیل نمی‌شود، چرا که معناداری‌ای که خداباوران به‌دست می‌آورند از طریق باورها و اعمال دینی حاصل می‌شود.

نکتهٔ دوم این‌که گونه‌ای از معناداری که دین به‌دست می‌دهد چندان الهام‌بخش نیست: زندگی من به‌واسطهٔ این‌که بخشی از برنامهٔ خداوند برای بشریت است، معنادار شده است. این معناداری ابزاری است: خدا با برنامه‌ها و پروژه‌های خود معنا می‌سازد و ما باید کمک کنیم این برنامه و پروژه انجام شود. این نگرش را با زندگی معنادار خداناباور مقایسه کنید که در آن معنا از انتخاب‌ها، برنامه‌ها و پروژه‌های هر فرد برای خودش به‌دست می‌آید.

بنابراین برای خداباور معنادار کردن زندگی خیلی آسان است: کافی است از آنچه

پیشوایان مذهبی گفته‌اند پیروی کنید. در مقابل معنادار ساختن زندگی برای خداناباور دشوار است چرا که به فکر کردن و بررسی مدام زندگی خود وابسته است. ولی کدام بهتر است؟ دین با کودک کردنِ انسان‌ها به زندگی آنها معنا می‌بخشد و جای تعجب نیست که سخن گفتن از انسان‌ها به عنوان «کودکان خداوند» نیز در بسیاری از ادیان رایج است.

در کنار تلاش و عدمِقطعیتی که خداناباور در معنادار کردن زندگی خود با آن مواجه است، معیار بسیار بالاتری از معناداری وجود دارد: ما مسئول انتخاب‌های خودیم که خودِ این انتخاب‌ها تعیین می‌کنند که آیا زندگی ما معنادار است یا نه. اگر خداناباور این انتخاب‌ها را به‌خوبی انجام ندهد، ممکن است پشیمان شود و زندگی خود را درگیر بی‌معنایی یابد. ولی اگر انتخاب‌های خوبی انجام دهد، رضایت بسیار زیادی خواهد داشت و زندگی او معنادار خواهد شد. در قبال مسئولیت‌پذیری پاداش هم دریافت می‌کنند.

سؤال: خود شما شخصاً چگونه خداناباور شدید؟ آیا استدلالی بود که شما را متقاعد کند که خدایی وجود ندارد؟ یا استدلالی بود که شما را متقاعد کند که خداناباوری عقلانی است؟

استونهم: فکر نمی‌کنم استدلالی برای خداناباوری وجود داشته باشد، به همان معنا که افراد برای وجود خداوند استدلال‌هایی ارائه کرده‌اند. بلکه خداناباوری نتیجهٔ عقلانی‌ای است که با بررسی دقیق پرسش از وجود خداوند به‌دست می‌آید. بررسی‌ای که نتیجهٔ آن نبود هیچ دلیلی برای باور به خداست.

من تعلیم و تربیت مذهبی داشتم ولی وقتی ۱۶ساله بودم دریافتم که هیچ ارتباطی میان باور مذهبی و انسان خوب، مهربان و خردمند بودن وجود ندارد، هرچند انسان‌های مذهبی با این ویژگی‌ها هم دیده بودم. به‌عبارتِ‌دیگر دریافتم که باور مذهبی برای انسان خوب بودن و زندگی خوب داشتن نه ضروری است و نه کافی. بعدها که فلسفه

خواندم و به استدلال‌های طرح‌شده برای وجود خداوند دقت بیشتری کردم دریافتم که همهٔ این‌گونه استدلال‌ها به شکلی نادرست است.

در این زمان، و تا همین الان، هنوز از شرکت در مراسم مذهبی لذت می‌برم. من از مناسک، ادبیات دینی، هنر دینی و سنت دینی خوشم می‌آید. ولی به آنها به دید فرصتی برای تأمل در طبیعت بشر و بررسی این نکته که چه چیزهایی باعث می‌شود آدمیان دین را بپذیرند هم می‌نگرم. به نظر می‌رسد که سه نیروی محرک وجود دارد:

۱. انسان‌ها دوست دارند اخلاق را با مجازات و پاداش مرتبط کنند و به‌این‌ترتیب مسئولیت دشوارِ تشخیص کار درست در جهانی درهم‌ریخته از میان می‌رود و درعوض با قواعد و محدودیت‌ها مشخص می‌شود.

۲. انسان‌ها دوست دارند زندگی پس از مرگی درکار باشد. تا حدودی به این دلیل که نمی‌توانند برای عزیزانی که می‌میرند به خوبی سوگواری کنند و درعوض ترجیح می‌دهند فکر کنند آنها در جایی بیش از حافظهٔ (خاطرات) آنها وجود دارند (این نکته در تبیین باور به روح هم کارآمد است). تا حدودی به این دلیل که تصور جهانی که در آن وجود ندارید شما را وادار می‌کند از دورنمای خودمحوری که در آن همه چیز به محوریت شما می‌چرخد عبور کنید و به دنیایی که در آن هیچ اهمیتی ندارید فکر کنید. این نکته به‌خوبی بررسی نشده ولی با این موضوع رایج میان ادیان که دنیا به پایان خواهد رسید مرتبط است: حتی زمانی که تخیل می‌کنیم در بهشت خواهیم بود از این ایده که جهان بدون حضور ما تا مدت زمان نامحدودی ادامه خواهد یافت، به‌شکلی که گویی برای جهان اهمیتی نداریم، آزار می‌بینیم.

۳. انسان‌ها دوست دارند که خداوند مدیر جهان باشد و باور کنند که ناتوانی آنها در تضمین امنیت و شادمانی کسانی که آنها را دوست دارند بی‌اهمیت است، چرا که خداوند اطمینان حاصل خواهد کرد که در نهایت همه چیز به‌خوبی پیش برود.

این تمایلات از منظر عقلانی دلیلی برای باور به وجود خداوند نیست. اگر شما چنین تمایلاتی داشته باشید، آن‌گاه وجود یا عدمِ‌وجود خداوند مسئلهٔ بسیار مهمی خواهد

بود و ناتوانی استدلال‌های موجود برای نشان دادن وجود خداوند به‌تنهایی به خداناباور شدن شما نمی‌انجامد.

وقتی من به این تمایلات بیشتر فکر کردم دریافتم که به آنها نیازی ندارم و تمایلاتی نیستند که آدمی به آنها افتخار کند. درعوض به نظر می‌رسید که این تمایلات باعث می‌شدند من فردی ضعیف‌تر و کمتر قابل احترام باشم (در نظر داشته باشید که بسیاری از ادیان بر ضعف و ناتوانی ما تأکید می‌کنند، دقیقاً به همین دلیل که ما با چنین تمایلاتی احساس راحتی بیشتری بکنیم). در آن زمان به نظرم معقول رسید که نتیجه بگیرم ازآنجاکه دلیلی وجود ندارد که به وجود خداوند باور داشته باشم، هزاران سال خردمندترین انسان‌ها نیز نتوانستند دلیل قانع‌کننده‌ای برای وجود خداوند ارائه کنند، دلیل خوبی هم برای ادامهٔ بررسی وجود خداوند وجود ندارد.

سؤال: بنا بر تبیین شما، می‌توانیم شما را خداناباوری که با دین بر سر مهر است توصیف کنیم یا به عبارتی «خداناباور بر سر مهر با دین». نظر شما در مورد خداناباوران ستیزه‌جو چیست؟ آیا خداناباوران باید تلاش کنند دین و خداباوری را از میان ببرند؟

استونهم: به نظر من دین ضرورتاً بد نیست، یا حداقل بدتر از هر باور نادرست دیگری نیست، و ما باورهای نادرست زیادی داریم. علاوه بر این هنر دینی و برخی مناسک می‌توانند بسیار زیبا و تأثیرگذار باشند. به‌عنوان مثال من شخصاً اذان را یکی از زیباترین قطعات موسیقی‌ای می‌دانم که تا به حال شنیده‌ام. هرگاه آن را می‌شنوم، باید بایستم و کامل به آن گوش کنم. در دوران کرونا که ما در خانه کار می‌کنیم یکی از همکارانم در ترکیه است و وقتی در جلسهٔ آنلاین با هم صحبت می‌کنیم صدای اذان را می‌شنوم و سکوت می‌کنم تا کامل آن را بشنوم. همکار من مذهبی نیست و از نظر او خیلی عجیب است که من این‌قدر از اذان خوشم می‌آید.

آنچه ما بدان نیاز داریم این است که از دین در دیگر قلمروها، یعنی اخلاق، سیاست، آموزش و علم بهره نبریم. اینها زمینه‌های پیچیده‌ای هستند که به مواجههٔ دقیق و

متوازن نیازمندند تا تصمیم‌های خوبی بگیریم. به تنوع ایده‌ها نیاز داریم و باید درمورد آنها بحث کنیم و به‌رغم اختلاف نظر به همکاری نیاز داریم. باور مذهبی می‌تواند مانع باشد: اگر دیدگاه شما دربارهٔ اخلاق یا سیاست یا تغییرات اقلیمی یا بیمهٔ عمومی به‌عنوان چند مثال بر مبنای باورهای مذهبی شما بنا شده باشد، در آن‌صورت برای شما دشوار خواهد بود که بفهمید کسی که با شما مخالف است با دلایل درستی با شما مخالف است. و این باعث می‌شود بحث مفید دشوار شود و دستیابی توافق که برای بقای جوامع بسیار مهم است تقریباً غیرممکن می‌شود.
ویژگی دیگر تفکر مذهبی که باید از آن پرهیز کرد ویژگی ذاتی دین نیست، ولی در میان مردمان دیندار بسیار رایج است (آمریکا یک مثال خوب از این قضیه است). فرض کنید شخص دیندار فکر می‌کند کاری که من می‌خواهم انجام دهم از نظر اخلاقی نادرست است، مثلاً ازدواج همجنسگرایان، و سپس تلاش کنند من را از این کار بازدارند؛ یا از طریق خشونت یا از طریق وضع قوانین. تلاش برای بازداشتن مردم از گناه کردن یکی از ناخوشایندترین ویژگی‌های بسیاری از ادیان است. اگر شما خداباور باشید ممکن است فکر کنید که خداوند از گناه من ناخشنود می‌شود ولی به این معنا نیست که شما باید من را از انجام آن کار بازدارید. اگر او بخواهد من را از گناه کردن بازدارد خود می‌تواند چنین کند. اگر بتوانیم از این میل نادرست برای دخالت در زندگی دیگران پرهیز کنیم، دین تقریباً بدون خطر خواهد بود.

سؤال: نکتهٔ دیگری که برخی را ترغیب می‌کند باور خود به خدا را حفظ کنند ترس از مرگ است. مرگ به‌عنوان پایانی بر همه چیز. و از آنجا که نمی‌توانند مرگ را به‌عنوان پایانی بر همه چیز بپذیرند نمی‌توانند باور به خدا را هم کنار بگذارند. چنین باورمندانی چگونه می‌توانند مواجهه با واقعیت را بیاموزند؟
استونهم: فرایند مردن می‌تواند دردناک و ناخوشایند باشد، ولی ما به ندرت می‌توانیم شیوهٔ مردن خود را برگزینیم و باور به خدا هم کمکی به این قضیه نمی‌کند. بنابراین

در اینجا این ترس مطرح نیست. ترسِ مدِنظرْ با فرایند مردن مرتبط نیست بلکه متوجه خود مرگ است یعنی حالتی که در آن انسان مرده است و دیگر وجود ندارد. اغلب فیلسوفان فکر می‌کنند این ترس نامعقول است و من هم موافقم. اپیکور در گذشته دلیلی برای آن ارائه کرده است: وقتی تو مرده‌ای هیچ احساسی نداری و به هیچ‌چیز نمی‌توانی فکر کنی بنابراین هیچ چیز خوب یا بدی هم برای تو وجود ندارد. اگر بدانیم که مرده‌ایم می‌تواند ترسناک باشد ولی چنین چیزی ممکن نیست و بنابراین ترس از آن هم بی‌معنا است.

سؤال شما تبیین دیگری برای ترس مردمان از مرگ را پیش می‌آورد، یعنی مرگ «پایان همه چیز است». اگر کسی به این دلیل از مرگ بترسد به چند نکته می‌توان اشاره کرد. اول اینکه، مطمئناً مرگ پایان همه چیز نیست، دوستان و اعضاء خانوادهٔ شما و چیزهای زیبایی که خیلی دوست دارید، همه پس از مرگ شما ادامه خواهند یافت. به همین خاطر است که مرسوم است انسان‌ها وصیت‌نامه بنویسند: می‌خواهیم پس از مرگ امکان تأثیر گذاشتن بر دنیا را داشته باشیم، بتوانیم کار خیر انجام دهیم. این میل نشان می‌دهد که در واقع ما باور نداریم که مرگ پایان همه چیز است.

دوم این‌که حتی وقتی که بر تجارب ذهنی خود متمرکز می‌شویم، که مطمئناً پس از مرگ ما پایان خواهد یافت، مشخص نیست که باید از آن ترسید. یک دلیل این است که مرگ تجارب خوب و بد را با هم از میان خواهد برد و تجارب خیلی بدی هم وجود دارد! یکی دیگر از نکات این است که آنچه تجربه‌های ما را بسیار ارزشمند می‌کند این واقعیت است که زندگی ما محدود است. فرض کنید جاودان بودید، آنگاه زمان داشتید که همه کار بکنید، که این باعث می‌شد انجام آن کارها دستاورد کم‌اهمیت‌تری باشد. فرض کنید می‌خواهم داستان بنویسم، به شیراز سفر کنم، چینی بیاموزم، با کشتی در اقیانوس اطلس سفر کنم و خیلی کارهای دیگر. برای من غیرممکن است که همهٔ این کارها را انجام دهم، به اندازهٔ کافی زمان وجود ندارد، پس کارهایی که بتوانم انجام دهم برای من خاص‌تر هم می‌شود. اگر من جاودان بودم، کسل‌کننده می‌شدند.

ولی با همین استدلال، مرگِ زودهنگام چیزی است که باید از آن ترسید، چرا که به اندازهٔ کافی زمان نخواهیم داشت تا دستاوردی داشته باشیم و اگر بدن‌های ما اجازه می‌داد، شاید زندگی کردن قدری بیشتر خوب بود (هرچند در برخی از کشورها تصور این است که افراد عمر زیادی می‌کنند: زندگی آنها را با مداخلهٔ پزشکی بیش از حدی که برای آنها لذت‌بخش باشد کش می‌دهند). ولی بدین معنا نیست که ما باید از همه انواع مرگ بترسیم. برعکس، مرگ‌های خوب هم وجود دارد؛ مرگی که پس از رضایت از دستاوردهای فرد به‌دست می‌آید، یا مرگی که پس از زندگی خوب فرا می‌رسد.

بنابراین اگر از مرگ می‌ترسید، بهترین چیزی که از خود می‌توانید بپرسید این است: در چه مقطعی به این نتیجه خواهم رسید که از آنچه که در زندگی خود انجام داده‌ام راضی‌ام؟ از زنده بودن خود چه چیزی می‌خواهم به‌دست بیاورم و چه زمانی به آن دست خواهم یافت؟

سؤال: اگر قرار است بالاخره بمیریم، چرا نباید خودکشی کنیم و زندگی خود را پایان بخشیم؟ آیا خداناباوران باید از خودکشی پرهیز کنند؟

استونهم: برخی از ادیان خودکشی را ممنوع کرده‌اند، گناه بزرگی است، دقیقاً به این دلیل که افراد تلاش نکنند میان‌بری به بهشت پیدا کنند. ولی خداناباور چه باید کند؟ اگر خداناباور تصمیم گرفت که زندگی‌اش دیگر ارزش زیستن ندارد (شاید به این دلیل که بیماری غیرقابل درمان و درد بسیاری دارد که نمی‌تواند تسکین یابد) می‌تواند خودکشی کند. ولی اگر چیزی برای زیستن دارد، چیزهایی که در آینده می‌تواند از آنها لذت ببرد یا کودکانی دارد که باید از آنها حمایت کند یا افرادی که امرارِمعاش آنها به او وابسته است در آن صورت نباید خودکشی کند. تصمیم ساده‌ای است که آیا ادامهٔ زیستن او دنیا را جای بهتری می‌کند یا نه.

خودکشی برای یک خداناباورِ عقل‌گرا همیشه یک گزینه است. ولی اگر افرادی هستند که شما را دوست دارند، افرادی که به شما وابسته‌اند، برنامه‌هایی دارید که می‌خواهید

با زندگی خود چه کنید، در این صورت احتمالاً تصمیم اشتباهی است.

سؤال: آیا خداناباور بودن دلالتی برای بچه‌دار شدن یا پرهیز از آن دارد؟ آیا خداناباور باید زایش‌ستیز باشد؟

استونهم: زایش‌ستیزی دیدگاهی افراطی است، و می‌گوید بچه‌دار شدن هیچ‌گاه درست نیست. به‌نظر می‌رسد برخی از ادیان دیدگاه مقابل را دارند و می‌گویند که همه وظیفه دارند بچه‌دار شوند. سخت است تصور کنیم که بدون درنظرگرفتن دستورات دینی، به چه شکل این ادعا که همه باید بچه‌دار شوند (یا تلاش کنند بچه‌دار شوند) صحیح باشد. برای خداناباوران این یک تصمیم شخصی است. ممکن است خداناباور زایش‌ستیز شود و بر همین اساس تصمیم بگیرد بچه‌دار نشود. ولی شاید تصمیم بگیرد بچه‌دار نشود چون نمی‌تواند مخارج رشد او را متحمل شود، یا شاید چون در کشوری با جمعیت بسیار زیاد زندگی می‌کند یا شاید چون فکر می‌کند نمی‌تواند پدر یا مادر خوبی باشد، یا شاید به این دلیل که دوست دارد بدون داشتن فرزند زندگی کند. برخی فکر می‌کنند اگر فرزند نداشتن به این دلیل باشد که فرزند زندگی انسان را مختل می‌کند خودخواهانه است ولی چنین قضاوت‌هایی فقط در صورتی درست است که همه وظیفهٔ بچه‌دار شدن داشته باشند و خداناباور چنین وظیفه‌ای را انکار کند.
ممکن است یک خداناباور تصمیم بگیرد بچه‌دار شود. ممکن است خداناباوران فکر کنند که احتمال زیادی وجود دارد که بچه‌های آنها انسان‌های شادی باشند یا افرادی باشند که به جامعه خدمت می‌کنند. شاید تصمیم بگیرند که لذت فرزند داشتن لذتی است که می‌خواهند تجربه کنند و ریسک (خطر) فرزند ناشاد داشتن را به جان بخرند. هر کس باید این تصمیم‌ها را با دقت زیاد برای خود بگیرد.

سؤال: شما این سخن آلبر کامو را که می‌گوید تنها یک مسئلهٔ مهم فلسفی وجود دارد و آن خودکشی است، چطور ارزیابی می‌کنید؟

استونهم: به‌نظرم درست است. مسئله این است که اکثر افرادی که این سخن کامو را می‌خوانند گمان می‌کنند که معنای آن این است که مسئلهٔ دشواری است و یافتن دلیل برای خودکشی نکردن کار سختی است. نیازی نیست یک دلیل بزرگ همیشه وجود داشته باشد که افراد بر اساس آن دست از خودکشی بکشند، تجمیع دلایل کوچک در هر روز برای خودکشی نکردن هم کافی است. این دلایل برای هر کس فرق خواهد داشت. شاید این دلیل برای کسی روابط عاشقانه باشد، برای کسی غذای خوب، یک چتور شراب، دویدن صبحگاهی، ورزش کردن، سکس و غیره؛ همه اینها می‌تواند دلیلی باشد برای این‌که خودکشی نکنیم.

سؤال: خداناباوری از چه دوره‌ای برای متفکران اروپایی به گزینه‌ای جدی و واقعی تبدیل شد؟ چه عواملی در این قضیه دخیل بودند؟

استونهم: اندیشمندان در اوایل سدهٔ هجدهم بود که نقد دین در تمامی اشکال آن را آغاز کردند (در سدهٔ قبل از آن یک یا دو استثنا وجود دارد ولی اغلب فیلسوفانی که به خداناباور بودن متهم شده بودند، مثل هابز و اسپینوزا ، در نوشته‌هایشان خیلی مراقب بودند. حتی تا سال ۱۷۷۶، زمانی که هیوم بدون این‌که برخی از نوشته‌هایش را در طول حیات خود منتشر کرده باشد درگذشت، نیز اگر گمان می‌کردند شخصی خداناباور است برای وضعیت اجتماعی و شغلی او تبعات جدی داشت). تعداد کمی از آنها به معنایی که مدِنظر ماست خداناباور بودند، تعداد بسیار بیشتری دادارباور بودند. اغلب آنها از نظر اخلاقی و اجتماعی افراد قابل احترامی بودند و تعداد بسیار محدودی از آنها همهٔ هنجارهای اخلاقی را زیر پا می‌گذاشتند.

علت این تغییر ترکیبی از مسائل مختلف بود. قدرت تبیینی علوم مادی به صورت گسترده‌ای پذیرفته شده بود. قدرت سیاسی کلیسا پس از تقریباً دو سده جنگ مذهبی تضعیف شده بود. سانسور در بسیاری از کشورهای اروپایی کمتر شده و چاپ کتاب ساده‌تر و ارزان‌تر شده بود. اروپایی‌ها به کشورهای مختلف سفر کرده و در مورد

فرهنگ‌ها و ادیان متفاوت آموخته بودند.
یکی از عوامل مهمی که اغلب دستِ‌کم گرفته می‌شود پیشرفت‌هایی است که در مطالعات کتاب مقدس انجام شده بود. علاوه بر علم، روش‌های تاریخی نیز در حال پیشرفت بود و مورخین راه‌هایی برای تشخیص متون اصیل و قابلِ‌اتکا یافته بودند و نیز آموخته بودند که چگونه با استفاده از منابع متفاوت تصویر قابلِ‌اعتمادی از گذشته به‌دست دهند. سپس این مهارت‌ها در مواجهه با متون کتاب مقدس به‌کار گرفته می‌شدند و به سرعت برای متخصصین مشخص شد که آنچه کلیسا مایل بود که افراد به‌عنوان وقایع سادهٔ تاریخی بپذیرند به‌هیچ‌وجه چنین نبوده است. این باعث شد دقت تاریخی کتاب مقدس زیرِسؤال برود و زمانی که این اتفاق بیفتد منبع اصلی دین ازمیان می‌رود. اگر کتاب مقدس در زمینهٔ این‌که چه کسی چه چیزی گفت و چه کسی چه زمانی چه کار کرد قابلِ‌اتکا نباشد، چگونه می‌توان در دیگر زمینه‌ها به آن اعتماد کرد؟ مهم‌ترین رویداد تاریخی برای مسیحیان رستاخیز مسیح است. اگر این رویداد روی نداده باشد، مسیحیت فرو می‌پاشد. ولی مشخص شد که با این‌که شواهدی وجود دارد که مسیح زیست و به صلیب کشیده شد، تنها شاهد برای رستاخیز مسیح انجیل‌هایی است که حواریون او نوشته‌اند. البته بدتر از آن این بود که حتی همهٔ انجیل‌ها از رستاخیز او نمی‌گویند و تنها انجیل‌هایی که در کتاب مقدسِ رسمی هستند چنین ادعایی را مطرح می‌کنند. روایت‌های دیگری نیز بوده که طرد شده بودند، نه به این دلیل که دقت تاریخی نداشتند بلکه به این دلیل که با تصویر مسیحیت که امپراطور روم، کنستانتین بیش از هزار سال پیش از آن برای مسیحیت ساخته بود، در تعارض بود.

سؤال: این استدلال را چگونه ارزیابی می‌کنید: جهان‌بینی مذهبی شامل فرشتگان، شیاطین، اجنه و غیره می‌شود و جهان‌بینی علمی شامل ذرات فیزیکی، معادلات ریاضی، سلول‌ها و غیره است. به‌نظر می‌رسد که جهان‌بینی علمی بسیار بهتر از جهان‌بینی

دینی است (حتی بر اساس استاندارد پراگماتیستی کواین برای انتخاب بین خدایان هومر و الکترون) و متافیزیک جهان‌بینی دین نادرست است. ممکن است برخی بگویند که جهان‌بینی علمی شامل جن و فرشته‌ها نمی‌شود ولی می‌تواند شامل خداوند شود. ولی هر خدایی هم که دانشمند خداباور طرح کند، خدای ادیان نیست.

استونهم: این نقد خوبی به دین است که جهان طبیعی را با موجودات فراطبیعی انباشه می‌کند، ارواح نیک و خبیث و افرادی با قدرت‌های جادویی که برای تبیین رویدادهای طبیعی به آنها نیاز نداریم. وقتی به این به‌اصطلاح تبیین‌های مذهبی نگاه می‌کنید درمی‌یابید که چنگی به دل نمی‌زنند.

با این حال ادیان به این موجودات نیازی ندارند. دین می‌تواند اولویت علم در تبیین جهان طبیعی را بپذیرد و اروپای مسیحی از سدهٔ هجدهم این کار را کرده است. پاپ در سال ۱۹۵۸ به صورت رسمی فرگشت را پذیرفت. پاپ در سال ۱۹۹۲ سخنرانی مهمی در باب رابطهٔ بین دین و علم و فلسفه ایراد کرد، وی اشاره کرد که این سه، روش‌ها و اهداف متفاوتی دارند که با هم در تعارض نیستند و سؤال‌های بسیار متفاوتی را بررسی می‌کنند.

بنابراین در اروپا دین تا حدود زیادی هستی‌شناسی خود را از موجودات فراطبیعی که از آنها برای تبیین رویدادهای طبیعی بهره می‌گرفت، زدوده است. درعوض علم و فلسفه را پذیرفته است. و خداوندِ خالقِ خیرخواه، موارد نادر معجزه، موارد معدودی از وحی به انسان‌های برگزیده و زندگی پس از مرگ را اضافه کرده است. اینها به‌عنوان مبنای دین کافی است.

خداناباوری و ندانم‌گرایی

مدخل دانشنامهٔ استنفورد

نوشتهٔ جی. جی. اسمارت[1]

هدف اصلی این مقاله بررسی تفاوت‌های میان خداناباوری و ندانم‌گرایی و بررسی رابطهٔ میان این دو است. این کار از آن جهت دشوار است که هر یک از این واژه‌ها چنان‌که ویتگنشتاین می‌گفت واژگانی با «شباهت‌های خانوادگی» است. یعنی نمی‌توان انتظار داشت که برای به‌کارگرفتن این واژگان بتوان مجموعه‌ای از شرایط لازم و کافی را یافت. کاربرد این واژگان درصورتی مناسب خواهد بود که تعداد قابلِ‌توجهی از شرایط برآورده شود. به‌علاوه حتی اعضای بخصوص این خانواده‌ها نیز بعضاً غیردقیق و گاه کاملاً مبهم است. گاهی ممکن است شخصی که واقعاً خداناباور است با تمام وجود خود را ندانم‌گرا معرفی کند؛ به‌خاطر تعمیم غیرمعقول شک‌گرایی فلسفی که به ما اجازه نخواهد داد ادعا کنیم غیر از حقایق ریاضی و منطقِ صوری چیزی می‌دانیم.

۱. John Jamieson Carswell Smart

۱. خداناباوری

خداناباوری به معنای نفی خداباوری و انکار وجود خداوند است. در اینجا فرض می‌گیرم که خدای موردِبحث، خداوند یکتاپرستی پیچیده (تکامل‌یافته) است. خدایان قبیله‌ای اقوام اولیهٔ ساکن فلسطین به‌لحاظ فلسفی بی‌اهمیت‌اند یا اهمیت چندانی ندارند. آنها موجودات ذاتاً محدودی بودند، و خوب بودن خدای یک قبیله در این بود که به پیروزی قبیلهٔ آن‌ها در برابر قبایلِ دارای خدایان ضعیف‌تر می‌انجامید. به‌همین‌ترتیب خدایان یونان و روم بیشتر شبیه قهرمانان مرد و زن اسطوره‌ای بودند تا خدایی با صفات همه‌کارتوانی، همه‌چیزدانی و خیرمطلق بودن که در فلسفهٔ قرون وسطی و مدرن امری بدیهی فرض می‌شود. رومیان واژهٔ «خداناباوری» را چنان به‌کار می‌بردند که آن را به پیروان دیگر مذاهب، به‌ویژه مسیحیان، اطلاق می‌کردند و بدین‌ترتیب «خداناباور» صرفاً نشان‌دهندهٔ عدم‌باور به قهرمانان اسطوره‌ای رومیان بود.

واژهٔ «خداباوری» از جهت دیگری نیز شباهت خانوادگی دارد. برای مثال آیا یک همه‌خداگرا[۲] می‌بایست خود را خداناباور بداند؟ یا باید باور به مُثُل افلاطونی[۳] از خیر یا به ایدهٔ جان لسلی[۴] از خداوند، که در آن خداوند همچون اصلی انتزاعی است که ارزش را به منصهٔ وجود می‌رساند (لسلی، ۱۹۷۹) خداباوری محسوب کنیم؟ بیایید نگاهی به دیدگاه همه‌خداگرایی بیندازیم.

در ساده‌ترین حالت، همه‌خداگرایی به‌لحاظ هستی‌شناختی غیرقابلِ تمیز از خداناباوری است. در چنین همه‌خداگرایی‌ای باور به چیزی ورای جهان فیزیکی وجود ندارد، اما درعینِ‌حال احساس حیرت و خشیتی که در باور دینی سراغ داریم در آن نیز مطرح است. من همه‌خداگرایی را خداباوری برنمی‌شمارم. احتمالاً پل تیلیشِ[۵] الهی‌دان، به معنایی بیش از این معنای حداقلی همه‌خداگرا بود و توصیف او از خداوند به‌عنوان

---

۲. pantheism

۳. Plato

۴. John Leslie

۵. Paul Tillich

بنیانِ وجودْ چندان معنای روشنی ندارد. این سؤال بی‌جواب، که «چرا اساساً چیزی وجود دارد؟»، ممکن است باعث ایجاد احساساتی عارفانه و حیران‌کننده در ما شود، اما چنین احساساتی موجب تمایز میان همه‌خداگرا از خداناباور نخواهد شد. بااین‌حال اَشکال قوی‌تری از همه‌خداگرایی وجود دارد که باعث تمایز آن از خداباوری می‌شود (لوین[۶]، ۱۹۹۴). برای مثال ممکن است همه‌خداگرا معتقد باشد جهان به‌عنوانِ یک کلْ ویژگی‌های ظهوریابندهٔ[۷] حداکثری دارد و نیز ذهن‌گونه است. توان گیرندهٔ رادیویی برای دریافت سیگنال‌های رادیویی از ایستگاه‌های مخابراتی از فاصله‌های دور، ظهوریابندگی حداقلی است، چراکه گیرنده صرفاً با مؤلفه‌های درهم‌وبرهم سروکار ندارد و در اینجا این نوع ظهوریابندگی حداقلی مدنظر نیست (اسمارت، ۱۹۸۱). این مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده می‌بایست به‌طریق مشخصی به یکدیگر متصل شوند و به‌واقع سازوکار هر مؤلفه را می‌توان با قوانین فیزیکی تبیین کرد. این مفهوم از ظهوریابنده را در برابر آن‌چه من «مفهوم حداکثری» از ظهوریابندگی می‌نامم قرار دهید. سی. دی. برود[۸] در کتاب *تفکر علمی*[۹] (برود، ۱۹۲۳)، که در بحبوحهٔ مطرح شدن نظریهٔ کوانتومیِ پیوند شیمیایی منتشر شد، بر آن است که در اصلْ خواص شیمیایی نمکِ طعام نتیجهٔ خواص جداگانهٔ سدیم و کلر نیست. هر چند برخی برآن‌اند که ذهن به‌شکل حداکثری از زیربنای فیزیکی‌اش ظهور یافته است، اما می‌توان گفت پیشرفت‌های صورت‌گرفته در زمینهٔ فلسفهٔ ذهن، علومِ شناختی و علومِ اعصاب صرفاً به‌نفع ظهوریابندگی حداقلی است.

یک خوانش حداکثری از همه‌خداگرایی، ویژگی‌های ذهنی‌ای به کیهان اطلاق می‌کند. اگر معنای حداقلی ظهوریابندگی را بپذیریم، با این سؤال مواجه خواهیم شد که آیا جهان شبیه به یک مغز بسیار بزرگ است. واضح است که خیر. ساموئل الکساندر[۱۰]

۶. Levine

۷. Emergent

۸. C. D. Broad

۹. Scientific Thought

۱۰. Samuel Alexander

به‌جای اثبات، ادعا کرد که توانایی ذهنی به شکل حداکثری از فضازمان برمی‌آید، و سپس در زمانی در آینده، سطح جدیدی که در حال حاضر برای ما به‌سختی قابلِ‌تصور است برخواهد آمد که او آن را «الوهیت» نامیده است (الکساندر، ۱۹۲۷). به‌دشواری می‌توان به این پرسش پاسخ داد که آیا چنین متافیزیکِ نامحتملی می‌بایست به‌عنوانِ همه‌خداگرایی دسته‌بندی شود یا خداباوری. یقیناً چنین خدایی، خداوندِ خالقِ بی‌کرانِ خداباوری سنتی نخواهد بود. وایتهد[۱۱] نیز نظریه‌ای دررابطه‌با الوهیتِ ظهوریابنده داشت، هر چند همراه با پیوندهایی با افلاطون‌گرایی، طوری که آن را همچون عرصهٔ بالقوگی می‌دید و بنابراین او خدای لازَمان را با الوهیت حادث زمانی مرتبط ساخت (وایتهد، ۱۹۲۹). چنین دیدگاه‌هایی، هرچند به شکل ناموجه، چیزی بیش از خداوندی محدود به‌دست نمی‌دهد و از به‌دست دادن خداوندِ خداباوری ناتوان است. خداوند در این حالت صرفاً یک چیز دیگر در جهان خواهد بود؛ هرچند پرهیبت و ستودنی باشد. صورت‌بندی حداقلی همه‌خداگرایی می‌پذیرد که جهان فیزیکی همه‌چیز است و از ظهوریابندگی حداکثری گریزان است. گاهی صورت‌بندی حداقلی همه‌خداگرایی به‌نحو خطابی به‌عنوانِ خداباوری ارائه می‌شود، مثلاً خدایی که پل تیلیش با عنوانِ «ژرفای بیکران» یا بیانی به همان میزان حیرت‌آور، توصیف می‌کند. در هر صورت همه‌خداگرایی را به‌عنوان نوعی خداباوری بپذیریم یا نه، منظور ما از خداناباوری باتوجه به این‌که در وضعیت دیالکتیکی چه چیزی را خداباوری برمی‌شماریم، تغییر خواهد کرد.

۲- مفهومی بسنده از خداوند

در اینجا به این پرسش برمی‌خوریم که مفهوم بسنده از خداوند چیست، فارغ از این‌که بخواهیم یا نخواهیم برای وجود داشتن چنین وجودی اقامهٔ دلیل کنیم. جی. ان. فیندلی[۱۲]

۱۱. A. N. Whitehead

۱۲. J. N. Findlay

در مقالهٔ خود («آیا می‌توان وجود خداوند را رد کرد؟[۱۳]» (فیندلی، ۱۹۴۹)) به نکات ژرفی دراین‌باره اشاره می‌کند. بت‌پرست ممکن است چوب و سنگ را بپرستد، اما آنها را صرفاً چوب و سنگ درنظر نمی‌گیرد. مفاهیم بسنده‌تری از خداوند، او را از جهات مختلف دارای حدود به تصویر می‌کشد. فیندلی می‌گوید مفهوم کاملاً بسنده از خداوند نه‌فقط خداوند را در انواع ویژگی‌های ستودنیش نامحدود به‌شمار می‌آورد، بلکه او را به‌عنوانِ موجودی که ضرورتاً وجود دارد به‌تصویر می‌کشد. بنابراین گزارهٔ «یک و فقط یک خداوند وجود دارد» می‌بایست منطقاً حقیقتی ضروری باشد. وی معتقد بود منطقْ توتولوژیک[۱۴] است و هیچ التزام هستی‌شناختی‌ای ندارد. بدین‌ترتیب وجود ضروری خداوند می‌بایست با ضروت منطقی تفاوت داشته باشد. مسئله این است که چطور می‌توان برای آن معنایی درنظر گرفت.

می‌توان این‌گونه پاسخ داد که در ریاضیات گزاره‌های وجودیِ ضروریِ غیربدیهی وجود دارد، نظیر این گزاره که «بی‌نهایت عدد اول وجود دارد» که البته دلالت بر آن دارد که «عدد ۷ وجود دارد». (می‌توانیم عبارت بی‌فایدهٔ «چیزی وجود دارد» را که با معیار منطق مرتبهٔ اول، که برای سهولت به‌کار می‌رود، نادیده بگیریم، چنان‌که افراد اندکی برای سخن گفتن دربارهٔ جهانی تهی که درهرحال قواعد مجزایی برای تعیین اعتبار یا عدمِ‌اعتبار دارد، از منطق استفاده می‌کنند.) معروف است که فرگه[۱۵] در کتاب *مبانی حساب*[۱۶] مدعی فروکاستن حساب به منطق بود. درواقع او بدون هیچ التزام هستی‌شناختی، از منطقِ آزاد بهره می‌برد. هرچند ادعای فروکاستن نظریهٔ مجموعه‌ها (و در نتیجه آنالیز) به منطق مشکل‌سازتر خواهد بود. آیا اگر ادعا کنیم خداوند همان نوع وجود یا عدمِ‌وجودی را دارد که اعداد اول دارند، کمکی در به‌دست آوردن مفهومی بسنده از خداوند کرده‌ایم؟ ممکن است کسی پاسخ دهد «نه‌چندان». در هر حال بحث

۱۳. Can God's Existence be Disproved?

۱۴. Tautologous

۱۵. Frege

۱۶. Foundations of Arithmetic

از انواع وجود در کل امر خطیری است، زیرا موجب می‌شود وجود را همچون یک ویژگی قلمداد کنیم. زمانی که فرگه مقالۀ خود را می‌نوشت، فیندلی از اثبات‌گرایی منطقی پیروی می‌کرد و معتقد بود منطق و ریاضیات هر دو توتولوژیک‌اند. درمورد ریاضیات این ادعا را به جدّ می‌توان زیرِسؤال برد. همچنین بیشتر خداباوران خواهند گفت اعداد اول آن‌قدر انتزاعی‌اند که مورد خوبی برای قیاس با خداوند نیست، البته شاید جان لسلی که معتقد است خداوند اصلی است که ارزش‌ها را به منصۀ وجود می‌آورد مستثنی باشد (لسلی، ۱۹۷۹ و ۱۹۸۹). ما همچنان با چالش فیندلی مبنی‌بر این‌که خداوند به‌عنوانِ وجودی ضروری چه مفهومی می‌تواند داشته باشد، درگیریم.

یک باور مشترک میان خداباوران و خداناباوران این است که معتقدند خداوند، اگر وجود داشته باشد، ضروری است؛ به این معنا که برای وجودش به غیرِخود وابسته نیست. خداناباور می‌تواند ادعا کند که وجود جهان نیز می‌تواند ضروری باشد، زیرا جهان شامل هر آن چیزی است که وجود دارد و بنابراین علتی آن‌را به‌وجود نیاورده است. درواقع تلاش برای درک چیستیِ مفهومی بسنده از خداوند و این‌که ضروری بودن وجود او چیست، کار سختی به‌نظر می‌رسد. در راستای اهداف این مقاله بهتر است ارتباط و عدمِارتباط بین خداناباوری و ندانم‌گرایی را بررسی کنیم. در اینجا از شرط وجودِ ضروری چشم‌پوشی می‌کنیم و در قسمتی دیگر به بررسی برهان‌های پسینی برای وجود خالق ذهن‌گونۀ جهان می‌پردازیم. البته بدون شرط «ضرورت»، پرسش بچۀ باهوش مطرح می‌شود: «چه کسی خدا را به‌وجود آورد؟». این پرسش می‌تواند در یک برهان پسینی که در آن فرضیۀ خالقِ هدف‌مند مطرح می‌شود، به‌عنوانِ امری اجتناب‌ناپذیر اما قابلِ‌دفاع، به روش فرضیات علمی موردِبررسی قرار گیرد.

۳- ندانم‌گرایی

به‌نظر می‌آید واژۀ «ندانم‌گرایی»، شاید مستقل از کاربردهای پیشین این واژه که در فرهنگ انگلیسی آکسفورد هم به آنها اشاره شده، را تی. اچ. هاکسلی[۱۷] در یک مهمانی

۱۷. T. H. Huxley

در لندن که به‌دنبالِ تأسیس «انجمن متافیزیکی[۱۸]» بود، به‌کار گرفته است. این انجمن بیش از یک دهه درخشید و متفکران و اهل نظرِ برجسته‌ای عضو آن بودند. هاکسلی پیش خود فکر کرد که بسیاری از این افراد ترجیح می‌دهند خود را به‌عنوانِ پیرو «ایسم‌ها»ی مختلف معرفی کنند؛ بنابراین او نیز برای خود یک ایسم ساخت. او این نام را از عبارت حک‌شده بر محرابی که پولس قدیس[۱۹] در «نامه به افسسیان[۲۰]» به آن اشاره می‌کند اقتباس کرد. هاکسلی معتقد بود ما هرگز نمی‌توانیم دربارهٔ منشاء و علل نهایی جهان چیزی بدانیم. ازاین‌رو او بیشتر به‌نظر یک کانتی[۲۱] به‌شمار می‌آمد، که نومن[۲۲] را غیرقابل شناخت می‌دانست، تا این‌که به اعضای حلقهٔ وین[۲۳] که سخن از خداوند را بی‌معنا می‌دانستند، نزدیک باشد. شاید یک اثبات‌گرای منطقی را نتوان به‌عنوانِ خداباور یا خداناباور طبقه‌بندی کرد، اما بی‌شک دیدگاه یک اثبات‌گرا به اندازهٔ خداناباوری موردِاعتراض خداباور است. «ندانم‌گرایی» زمینه‌مندتر از «خداناباوری» است، زیرا کاربرد غیرِالهیاتی نیز دارد. مثلاً وقتی یک کیهان‌شناس می‌گوید دربارهٔ نظریهٔ ریسمان ندانم‌گراست، به این معناست که به این نظریه نه باور دارد و نه باور ندارد. در این مقاله من ندانم‌گرایی را به زمینه‌ای الهیاتی محدود خواهم کرد.

باوجوداین به‌نظر می‌رسد ندانم‌گرایی هاکسلی به تجربه‌گرایی حداکثری، چیزی شبیه به روش استقرائی میل[۲۴]، ربط بیشتری داشته باشد تا بحث‌های اخیر دربارهٔ روش فرضیه‌ای-قیاسی و وجوه کل‌گرایانهٔ آزمایش نظریات. هرچند ما قادر به اثبات وجود خداوند نیستیم، آیا می‌توانیم عدمِ‌وجود خداوند را اثبات کنیم؟ بسیاری از فیلسوفان معتقدند تحقق شر و رنج در جهان، وجود خداوندِ همه‌چیزدان، همه‌کارتوان

۱۸. Metaphysical Society
۱۹. St. Paul
۲۰. Ephesians
۲۱. Kantian
۲۲. Noumena
۲۳. Vienna Circle
۲۴. Mill

و خیرمطلق را به روشی تجربی ابطال می‌کند، و بنابراین از این‌که خود را خداناباور بدانند خشنودترند تا این‌که خود را ندانم‌گرا برشمارند. بی‌تردید وجود یک خدای خالق غیرِخیرخواه به این راحتی قابلِ‌رَدکردن نیست و بنابراین خداناباوران مجبورند برهان خود را به چیزی غیر از صِرفِ وجود شر گره بزنند. عموماً خداباوران می‌کوشند خیرخواهی را در مفهوم خداوند بگنجانند و در مواجهه با مسئلهٔ شر از فرضیه‌ها یا ملاحظات کمکی یا الحاقی استفاده کنند. مانند دانشمندی که تلاش می‌کند، اغلب به طور موفقیت‌آمیز، تا نظریه‌ای که پیش‌تر با موفقیت امتحان شده را بار دیگر برای تحکیم بیشترْ موردِآزمایش ابطال‌پذیری تجربی قرار دهد. ملاحظات بیزی[۲۵] درجات واقعی باور و ناباوری را، اگرچه تقریبی، اما به‌طور عقلانی تعیین می‌کند.

۴- اخلاقِ باور

بهتر است در اینجا به اظهارات یک ریاضی‌دان به نام ویلیام کینگدن کلیفورد[۲۶] که در مشهورترین مقالهٔ خود آن‌ها را مطرح کرد، نگاهی بیندازیم. عنوان این مقاله «اخلاق باور[۲۷]» است و اولین بار در سال ۱۸۷۷ چاپ شد (کلیفورد، ۱۹۹۹). شاید فکر کنیم چون باورها از جنس عمل نیستند، بنابراین به خواست ما بستگی ندارند، اما کلیفورد با مثال‌های خوبی نشان می‌دهد که چگونه می‌توانیم باورهای مصلحت‌آمیز و راحت‌طلبانه‌ای استنتاج کنیم. البته که برهان شرط‌بندی پاسکال به ذهن متبادر می‌شود؛ آنجا که به تردیدکنندگان در دین مسیحیت توصیه می‌کند تا با کشیشان و دیگر کاتولیک‌های متعهد مصاحبت کنند، از خواندن کتاب‌های شک‌گرایانه بپرهیزند، آب مقدس و دیگر تدابیر روان‌شناختی را به‌کار گیرند تا ایمان کاتولیکی را در خود به‌وجود بیاورند. کلیفورد برای نشان دادن این‌که ما چگونه برخلاف شهودِ پیشِ رو

۲۵. Bayesian

۲۶. W. K. Clifford

۲۷. The Ethics of Belief

می‌توانیم در خود باورهایی القاء کنیم، مثال‌هایی می‌زند. یکی از این مثال‌ها دربارهٔ کشتی قدیمی و غیرایمنی است که صاحب آن از راه نقل و انتقال مهاجران ثروت‌اندوزی می‌کند. او پیش خود فکر می‌کند که نباید بگذارد چنین کشتی‌ای به دریا برود، و درعوض باید آن را به‌صورت اساسی تعمیر و بازسازی کرد. او خود را مجاب می‌کند که از کشتی استفاده کند. او پیش خود فکر می‌کند کشتی‌اش تابه‌حال طوفان‌های بزرگی را ازسر گذرانده و از آن‌ها نجات پیدا کرده است. اگر وی فردی مذهبی باشد ممکن است به مشیت الهی تمسک جوید. طمع و خودخواهی موجب می‌شود که خود را متقاعد کند که هر آن‌چه پیش آید خیر است، اما آن‌چه درواقع اتفاق می‌افتد این است که کشتی و تمام سرنشینان آن ازبین خواهد رفت. می‌توانیم توافق کنیم اقدام صاحب کشتی در القاء باور خوش‌بینانه، به‌لحاظ اخلاقی به‌شدت سرزنش‌سزا است. کلیفورد از این هم فراتر می‌رود و اظهار می‌کند حتی اگر از بخت خوش کشتی به بندر برسد، ما همچنان می‌بایست باور خوش‌بینانهٔ صاحب کشتی را به‌لحاظ اخلاقی به‌شدت سرزنش‌سزا برشماریم. درواقع کلیفورد به‌صراحت می‌گوید که باور بدون دلیل کافی، همواره سرزنش‌سزا است.

کلیفورد قائل به تشکیک فلسفی دربارهٔ استقرا نبود، او یک تجربه‌گرا بود که یکپارچگی طبیعت را پیش‌فرض گرفته بود. باوری که توجیه آن موفقیت‌های علم بود و براین‌اساس، چنان که کلیفورد می‌پنداشت، تجربه‌گرایی از منع کلیفورد معاف بود. شاید فیلسوفان نتیجه‌گیری کلیفورد را بسیار عجولانه برشمارند، اما او همچون یک طرفدار سادهٔ کارل پوپر[۲۸] نبود که فکر کند نظریه‌های علمی فقط می‌توانند ابطال شوند و هرگز اثبات نخواهند شد. مثلاً به‌نظر احمقانه است که بگوییم اکنون ما چیزی بیش از آن‌چه گالیله[۲۹] می‌دانست، نمی‌دانیم. آلن ماسگریو[۳۰] کاملاً زیرکانه اظهار داشته که حتی اگر نظریه‌ای بارها از آزمایشات سخت جان به در ببرد، دلیلی بر تأیید فرضیه نیست، بلکه

۲۸. K. R. Popper

۲۹. Galileo

۳۰. Alan Musgrave

فقط دلایلی برای باور به فرضیه ارائه می‌کند (ماسگریو، ۱۹۷۴). اکنون فیلسوفان علم بر روش فرضیه‌ای-قیاسی و ماهیت کل‌گرایانهٔ نظریه‌ها و وابستگی توجیه نظریه‌ها به انسجام باورهای ما تأکید بیشتری دارند. علم حتی می‌تواند روش‌شناسی خود را بهبود بخشد، به‌شکلی که تشبیه نویرات[۳۱] به‌خوبی ماهیت علم را نشان می‌دهد، دانشمندان همچون ملاحانی سوار بر کشتی‌اند که خود در دریا آن را ساخته و اصلاح و تعمیر می‌کنند. البته این مدعای کلیفورد که باوری که مبتنی‌بر شواهد نباشد و یا شواهد بر علیه آن باشد سرزنش‌سزا است، همچنان پابرجاست. بدین‌ترتیب سخن گفتن از تکامل زیستی و یا کیهان‌شناسی جدید با کسانی که عبارات عهدعتیق[۳۲] را واقعیت درنظر می‌گیرند، غیرِممکن است. اغلب به‌صراحت می‌گویند که فقط چیزی که خواندن و باور کردن آن را آرامش‌بخش بدانند، می‌خوانند و به آن باور خواهند داشت.

ارائهٔ تفسیری کلی و درست از ماهیت باور موجّه، کاری سخت و ناگزیر بحث‌برانگیز است. به‌علاوه، هرچند مفهوم دانش به‌عنوانِ باورِ صادقِ موجّه با مثال‌های نقض گتیه[۳۳] (گتیه، ۱۹۶۳) به چالش کشیده شده، اما پذیرفتن دانشْ دستِ‌کم به‌عنوانِ باورِ صادقِ موجّه برای هدف فعلی ما که همان یافتن تمایز میان خداناباوری و ندانم‌گرایی است، کافی خواهد بود. کلیفورد می‌خواست به اخلاقِ باور بپردازد و نه دانش، و ازآنجاکه واژهٔ «دانستن» نشان‌دهندهٔ دستاورد است، بحث بر سر آن چندان معنایی ندارد. در مباحث بعد به این پرسش خواهیم پرداخت که آیا باید گفت خداناباور کسی است که ادعا می‌کند می‌داند خدایی وجود ندارد، یا کسی است که به چنین چیزی باور دارد.

کلیفورد در ادامه می‌گوید حتی اگر کشتی موردِنظر در مثال، از روی خوش‌شانسی گرفتار طوفان‌ها و آب‌های آزاد نشود، و با خوش‌شانسی فقط دریاهای آرام و بادهای موافق را تجربه کند، باز هم پرورش باور نابخردانه و فریب‌کارانهٔ صاحب کشتی، همچنان ناشایست و سرزنش‌سزا است. او در اینجا همچون یک فضیلت‌گرا در اخلاق صحبت

۳۱. Neurath

۳۲. Old Testament

۳۳. Edmund Gettier

می‌کند اما این دیدگاه می‌تواند نتیجه‌گرایانه باشد؛ زیرا کلیفورد تأکید می‌کند که هرچند ممکن است بعضی با ساده‌لوحیِ خود آرامش به‌دست آورند، اما این ساده‌لوحی احتمالاً فراگیر است و تقویت می‌شود و بنابراین عموماً نتایج تأسف‌باری خواهد داشت. بدیهی است که نبودِشواهد در تأیید وجود خداوند، ضرورتاً دلیلی بر عدمِوجود خداوند نیست، مگر تصور کنیم که اگر خدا وجود داشته باشد حتماً باید شاهد و دلیلی مبنی‌بر وجودش یافت شود. این مسئله به هر شکل که باشد، کلیفورد بر توصیف شرور منتج از باورمندی بدون شواهد پافشاری می‌کرد. از نظر وی نه‌فقط رهبران بشر می‌بایست باورهایی مبتنی‌بر قرائن و شواهد داشته باشند، بلکه «هر روستایی‌ای» که سخنی را گهگاه در آبجوفروشی روستا حتی به‌آهستگی به زبان می‌آورد، در زنده نگه داشتن و یا ازمیان بردن خرافات ویرانگری که نسلش را تهدید می‌کند، تأثیرگذار خواهد بود.

بسیاری از خداباوران، و یا شاید بیشتر آن‌ها، هیچ تلاشی نمی‌کنند میان باورشان به خداوند یا اعتقاد خود به دینی خاص، و استدلال‌های فلسفی و باورپذیری در پرتو کلیت علم آشتی برقرار کنند. از طرفی بسیاری از دانشمندان، خصوصاً برخی فیزیک‌دان‌ها و کیهان‌شناسان، و برخی از فیلسوفان، مدعی‌اند به دلیل وجود شواهدی همچون قوانین سادهٔ طبیعت و حتی آن‌چه به اصطلاح «تنظیم ظریف[۳۴]» ثابت‌های بنیادی فیزیکی می‌نامند به خداوند باور دارند. به زودی به این بحث نیز خواهیم پرداخت. شاید بیشتر خداباوران صرفاً به دلیل این‌که والدین و یا معلمانشان به آنها گفته‌اند خداوند وجود دارد، به او ایمان دارند. و احتمالاً والدین و معلمان نیز تحتِ‌تأثیر والدین و معلمان خود چنین اعتقادی دارند. آیا ما باید همیشه هر باوری را به‌خاطر مرجعیت اقتدار نادیده بگیریم؟ مسلماً خیر. علم یک پدیدهٔ اجتماعی تعاملی است که همانند عقلِ سلیم و دانش تاریخی ما به‌شدت به گواهی[۳۵] وابسته است. می‌توان اجتماع علمی را همچون یک مغز درهم‌تنیدهٔ گسترده درنظر گرفت. بخش‌های کوچکی از گواهی‌های علمی را

---

۳۴. Fine Tuning

۳۵. Testimony

می‌توان بررسی و آزمایش‌های کمی را می‌توان تکرار کرد. کلیفورد مثال‌هایی از فکت علم شیمی می‌آورد و از آنجا که خود او شیمی‌دان نیست به گواهی یک شیمی‌دان اعتماد می‌کند. او چیز بدی دربارهٔ شخصیت شیمی‌دان نمی‌داند و از آموزش‌های تخصصی شیمی‌دان آگاه است. اگرچه کلیفورد هرگز خودش گزاره‌های شیمی را تأیید نکرده و یا حتی یک آزمایش شیمی در تأیید آن گزاره مشاهده نکرده، باوجوداین، می‌گوید این گزارهٔ شیمی هیچ‌گاه فراتر از بازبینی و بررسی تجربی قرار نخواهد گرفت. همچنین ممکن است این آزمایش در واقع از سوی کسی که این اطلاعات را به او داده اجرا شده باشد، هرچند که ممکن است آن شخص خودْ به دیگر شیمی‌دانان معتبر اتکا کرده باشد.

شاید بتوان گفت که کلیفورد در اینجا بیش از حد تأییدگراست. باورها می‌توانند کاملاً حدسی باشند اما در پرتو فرضیات علمی که مستقیماً آزمایش شده‌اند، احتمالاً پذیرفتنی و قابل‌قبول باشند. احتمالاً یک ناحیهٔ خاکستری میان علمِ به‌خوبی‌آزموده‌شده یا آزمون‌پذیر و الهیاتِ کاملاً استعلایی و متافیزیک وجود دارد. بیایید نمونه‌ای را که پیشتر به آن اشاره شده بررسی کنیم.

۵- ناحیهٔ خاکستری: نمونهٔ تنظیم ظریف و ثابت‌های بنیادی طبیعت

به‌نظر می‌رسد ثابت‌های کیهان‌شناسی و فیزیکی به طور دقیقی تنظیم شده‌اند (به این معنا که بی‌درنگ بر وجود یک تنظیم‌کنندهٔ ظریف و دقیق دلالت نمی‌کند) به طوری که اگر نسبتِ آن‌ها با یکدیگر حتی اندکی متفاوت از مقدار فعلی بود، این جهان که شامل کهکشان‌ها، ستاره‌ها، سیاره‌ها، زندگی و اذهان ماست نمی‌توانست وجود داشته باشد. نه‌فقط دامنهٔ تغییراتِ مجاز برای هر جفت از ثابت‌های خاص بسیار محدود است، بلکه برای بسیاری از چنین جفت‌هایی به‌همین‌ترتیب است، و بنابراین احتمال پیشینی جهانی همچون جهان ما (بخواهیم با تسامح بگوییم) بی‌نهایت کم خواهد بود. برخی

از فیلسوفان، الهی‌دانان، فیزیک‌دان‌ها و کیهان‌شناسان (در لحظاتی که کمتر حرفه‌ای عمل می‌کنند) واقعیتِ مرتبط با احتمال پیشینی بسیار کم جهانی همچون جهان ما را دلیلی برای استفاده از روش علمی به‌عنوانِ راهی برای رسیدن به خداباوری می‌دانند. (برخی از مقالات در این زمینه را ببینید: مقالاتی له و علیه، منسون[۳۶]، ۲۰۰۳) فرضیهٔ خداوندِ خالقی که ثابت‌ها را چنان تنظیم می‌کند تا فرگشتِ حیات و آگاهیِ موردنظر خداوند امکان‌پذیر شود، احتمال فرضیهٔ تنظیم ظریف را می‌پرورد.

فرض کنید تشخیص دادیم که فرضیهٔ h (با فرض این‌که درست است) بهترین تبیین برای داده‌های تجربی یا واقعیت‌های پیشترپذیرفته‌شدهٔ e است. بنابراین اگر این‌طور باشد، فکر می‌کنیم که باور به h یا دستِ‌کم زیاد جدی‌گرفتن آن معقول است. اگر در روند اصلی علم فرضیه‌ای به‌عنوانِ بهترین تبیین پذیرفته شود (که واژهٔ «بهترین» می‌تواند دربردارندهٔ ویژگی‌هایی همچون سادگی، جامعیّت و کفایتِ تجربی باشد) می‌توان امیدوار بود در آینده آزمایش‌های مستقلِ جدید روی این فرضیه ممکن باشد تا بدین‌ترتیب این فرضیه بخشی از جریان اصلی علم شود. به‌نظر می‌آید که برهان تنظیم ظریف برای خداباوری از آن فرضیاتی است که افقی برای پیوستن به جریان اصلی علم ندارد. باوجوداین نمی‌توان به یقین گفت فیلسوف یا الهی‌دانی که با چنین برهانی به‌عنوانِ بهترین تبیین از باور خداباورانه‌اش حمایت می‌کند، طبق نظام فکری کلیفورد به‌خودیِ‌خود سرزنش‌سزا و ناشایست باشد. چنین فیلسوف یا الهی‌دانی به‌راستی معتقد است که براساس شواهد، یعنی تنظیم ظریف، استدلال می‌کند. اگر استدلالی شامل تبیین‌های رقیب نباشد و یا از قضیهٔ بیز در احتمالات استفاده نکرده باشد، پیرو نظریهٔ کلیفورد معترض خواهد شد. اما همچون بیشتر مناقشه‌های فلسفی، این مسائل پیچیده است و شاید توازنی میان ایده‌های محتمل و غیرِمحتمل رقیب وجود داشته باشد.

در اینجا فرصت بررسی دقیق برهان تنظیم ظریف وجود ندارد؛ با این حال بگذارید دو پرسش را موردِملاحظه قرار دهیم. پرسش اول دربارهٔ نوعِ برهانی است که مطرح

۳۶. Manson

می‌شود. پرسش دوم دربارهٔ مسئلهٔ باورِ جانب‌دارانه است. برهان تنظیم ظریف شایستگی بهره بردن از صورت‌بندی یک برهان کاملاً متداول علمی را دارد. بدین‌ترتیب می‌تواند تا حدودی موردِتوجه کسانی قرار گیرد که محتمل بودن را در پرتو کلیتِ علم به‌عنوانِ راهنمای اصلی به‌سوی حقیقت متافیزیکی برمی‌شمارند. آنها خواهند گفت روش علمی تنها روش قابلِ‌اعتماد و بی‌تردید موفق و خوداصلاح‌گر برای رسیدن به دانش است (شاید ریاضیات محض استثناء باشد). اصل موضوعه در برهان تنظیم ظریف، وجود خداوند برای تبیین تنظیم ظریف است. آنها خواهند پرسید چطور ممکن است جهان دیگری شبیه جهان ما (مناسب برای حیات و آگاهی) ایجاد شود. نقدهای متفاوتی می‌توان طرح کرد. برهان بیزی براساس یک معادلهٔ سادهٔ اثبات‌شده است که می‌گوید اگر h یک فرضیه، e شاهد، و k اطلاعات پیش‌زمینه‌ای مرتبط باشد، آنگاه احتمال h به شرط e&k برابر است با احتمال e به شرط h&k، تقسیم بر احتمال e به شرط k. «e به شرط k» در مخرج نشان‌دهندهٔ این واقعیت است که شواهد غافلگیرکننده‌ای که پیشتر وجود داشت بهترین تبیین است، همان‌طور که در برهان تنظیم ظریف این‌گونه است، و «به شرط h&k» که در صورت کسر است دالّ بر این واقعیت است که احتمال مقدم e به شرط فرضیات و مفروضاتِ زمینه‌ای آن، باید زیاد یا نزدیک به یک باشد، چنان‌چه معمولاً درموردِ استدلال بهترین تبیین برقرار است. آیا چنین استدلالی باید ما را به پذیرش دیدگاه خداباوری وادارد؟ نه لزوماً، زیرا h، فرضیهٔ خداباورانه، ممکن است چنان در وهلهٔ اول نامحتمل باشد که اگرچه e، تنظیم ظریف، احتمال h را افزایش می‌دهد، اما مقدار آن را فقط اندکی افزایش می‌دهد.

لازم به ذکر است که، با فرض وجود خداوند، در برآورد احتمالات تنظیم ظریف به اهداف خداوند و علاقهٔ مفروض او به اذهان و به‌ویژه آگاهی ارجاع داده می‌شود. شاید این امر به‌نظر برخی از ما انسان‌محورانه باشد، یا باتوجه‌به احتمال حیات و آگاهی در جاهای دیگرِ جهان، شاید روان‌محورانه به‌نظر آید. البته انسان‌محور بودن علم به تدریج کمرنگ می‌شود و روان‌محور بودن علم نیز چندان جذابیتی ندارد. در دوره‌های پیش از علم،

بشر به اهداف نیاکان و خدایان تکیه می‌کرد، همچنین به‌نظر می‌رسد کودکان کوچک هم به‌شکل طبیعی با تبیین‌هایی که در چارچوب اهداف ارائه می‌شوند، خرسندند. به‌همین‌ترتیب عده‌ای برآن‌اند که گودی میان تپه‌ها، مُشتای[۳۷] اجداد قبیله‌ای بوده است، هرچند شاید این مدعا را کاملاً واقعی هم درنظر نمی‌گرفتند. یک هدف خاص از منظر علومِ عصب‌شناختی می‌بایست به‌شکل خارق‌العاده‌ای پیچیده باشد و شامل میلیون‌ها یا ده‌ها میلیون یاختهٔ عصبی و تعاملات چندجانبه‌شان می‌شود. تمسّک به اهداف خداوند می‌تواند پیچیدگی‌های بیشتری را دربر بگیرد. ازاین‌رو، صورت‌بندی معاصر از برهان غایت‌شناسی، براساس تنظیم ظریف – گرچه همچون نظریهٔ پالی[۳۸] از نظریهٔ داروینی[۳۹] مصون مانده است – از روش‌شناسی علمی فاصله دارد. شاید افلاطونی که از زبان سقراط[۴۰] در رسالهٔ فایدون[۴۱] از تبیین‌های مبتنی‌بر اهداف در برابر تبیین‌های فیزیکی دفاع می‌کند، تا حدودی روند علم را به بی‌راهه برده باشد. بااین‌حال برهان تنظیم ظریف با استدلال برای بهترین تببین و همچنین کل‌گراییِ آن در مقایسه با تجربه‌گرایی محدودکننده، ولی سودمندِ جان استوارت میل و هاکسلی و حتی شاید کلیفورد به نوعی به روش علمی نزدیک‌تر است.

بیایید در پرتوی این ملاحظات بجا یا نابجا بودن، ادعای شخصی (او را فیلون[۴۲] بنامیم) را که خود را خداباور، خداناباور یا ندانم‌گرا می‌داند، موردِبررسی قرار دهیم. اگر تخمین فیلون از احتمالات مختلف چنان باشد که براساس شواهد پیشِ روی او احتمال خداباوری نزدیک به یک شود، می‌بایست خود را خداباور توصیف کند و اگر نزدیک به صفر شود باید خود را خداناباور توصیف کند، و اگر جایی در میانه باشد باید خود را ندانم‌گرا بخواند. چون مرزها مبهم هستند پس هیچ قاعدهٔ سفت و سختی برای این دسته‌بندی

۳۷. نوعی روش صید ماهی

۳۸. Paley

۳۹. Darwinian

۴۰. Socrates

۴۱. Phaedo

۴۲. Philo

نیز وجود ندارد. در صورت لزوم، می‌بایست هم‌چون مرد میان‌سالی که نمی‌داند خود را طاس برشمارد یا نه، توضیح کامل‌تری ارائه کرد. البته فرض بر این است که وی برخلاف هاکسلی، از به‌کاربردن کلمهٔ «ایسم» اکراه دارد. گیلبرت رایل[۴۳] مقاله‌ای علیه - البته نه مطلقاً علیه همهٔ کاربردهای آن - کلمات دارای «ایسم» نوشت (رایل، ۱۹۳۵)، اما نقد اصلی او متوجه دبستان‌های[۴۴] فلسفی‌ای بود که در آلمان رواج داشت، به‌شکلی که مردم کاملاً کورکورانه خود را پیرو بعضی شخصیت‌های برجستهٔ قدیم و یا استاد نافذ هم‌عصر خود برمی‌شمردند. گاهی، دستِ‌کم در زمینه‌های اجتماعی، در پاسخ به یک باورمند که می‌پرسد «آیا تو خداناباوری؟»، «آری» یا «نه» گفتن می‌تواند گمراه کننده باشد.

در اینجا فرض بر این بوده است که فیلون جملهٔ «خداوند وجود دارد» (فارغ از ابهام‌های آن) را جمله‌ای قابلِ‌فهم می‌داند که ارزش صدق و کذب دارد. اگر وی تصور می‌کند که مفهوم الوهیت چنان مبهم و یا چنان نادقیق است که نمی‌توان هیچ ارزش صدقی به «خداوند وجود دارد» نسبت داد، شاید بهتر باشد که تلقی از واژهٔ «خداناباور» را بسط دهد تا جایگاه موضع او را نیز دربر بگیرد. ممکن است «ندانم‌گرا» بر این نظر باشد که در مورد برخی از امور باید ندانم‌گرا بود.

در بحث بالا از مثال برهان تنظیم ظریف برای اشاره به امری که در ناحیهٔ خاکستریِ میان علم و متافیزیک قرار دارد استفاده کردم. برهان‌های قابلِ‌قبول دیگری نیز برای خداباوری وجود دارد که فیلون می‌تواند آن‌ها را درنظر بگیرد، و در هر بار به‌کاربردن معادلات بیز اعتبار آن افزایش بیابد. باوجوداین همچنان محتمل است که روی‌هم‌رفته بسیار ناچیز باشد. فرض می‌کنم تمام برهان‌ها مبتنی‌بر ملاحظات معتبری هستند و بنابراین یکدیگر را تقویت می‌کند. البته اگر برهان‌ها به دلیل اشکالات منطقی صِرف با شکست مواجه شوند، یکدیگر را تقویت نخواهند کرد. درواقع عطفِ چندین برهان که منطقاً نادرست است، بهتر از یک برهانِ منطقاً نادرست نیست.

---

۴۳. Gilbert Ryle

۴۴. واژهٔ (School) در زبان فارسی معمولاً به «مکتب» ترجمه می‌شود. میرعبدالحسین نقیب‌زاده در کتاب «*نگاهی به نگرش‌های فلسفی سدهٔ بیستم*» از واژهٔ «دبستان» بهره برده و من هم در اینجا از همین معادل استفاده می‌کنم. «م»

حتی اگر فیلسوفان یا الهی‌دانان مختلفی به انحاء مختلف واژهٔ «خدا» را به‌کار برند، به‌نحوی که این واژه قابلِ‌فهم نباشد، درآن صورت به‌سختی می‌توان گفت درحال دفاع از خداباوری هستند. براساس آن‌چه‌که گفتم، اگر یک اثبات‌گرای منطقی همچون آلفرد.جی. آیرِ[۴۵] جوان (آیر ۱۹۳۶) خود را خداناباور بنامد و نه ندانم‌گرا، توصیف او کمتر گمراه‌کننده خواهد بود. او نه به خداوند اعتقاد دارد و نه به او بی‌اعتقاد است، همچون یک ندانم‌گرا، اما فردی که خود را ندانم‌گرا می‌نامد، برخلاف آیر جوان، گمان می‌کند خداوند یا هست و یا نیست، اما ندانم‌گرا نمی‌داند کدام درست است.

۶- ترجیح واژهٔ «ندانم‌گرایی»: دلایل فلسفی در برابر دلایل عمل‌گرایانه

همان‌طور که در قسمت‌های پیشین اشاره کردم کسی همچون هاکسلی ممکن است خود را به دلیل انگیزه‌های بحث‌برانگیز فلسفی ندانم‌گرا بنامد. تصور هاکسلی بر این بود که گزاره‌هایی که دربارهٔ امر متعالی است، هرچند ممکن است معنادار باشد، اما به‌لحاظ تجربی آزمون‌پذیر نیست. دیدیم که آزمون‌ناپذیری نتیجهٔ برهان تنظیم ظریف چندان مشخص نیست. دستِ‌کم می‌توان آن را با دیگر فرضیات خداباورانه و غیرخداباورانه مقایسه کرد. ازاین‌رو حدس‌هایی مبنی‌بر وجود جهان‌های بسیار وجود دارد، آن‌قدر جهان وجود دارد که تعجبی نخواهد داشت که در برخی از آن‌ها با ثابت‌های فیزیکی امکان حیات فراهم می‌شود و اگر چنین باشد جهان ما نیز باید یکی از همین جهان‌ها باشد. برخی از کیهان‌شناسان دلایل مستقلی ارائه می‌کنند که براساس آنها جهان‌های جدید آن سوی سیاه‌چاله‌ها پدید می‌آید. برخی دیگر دلایل مستقل دیگری دارند و براساس آن‌ها معتقدند که یک جهان واحد عظیم به جهان‌های کوچک‌تری متبلور شده، به‌نحوی که ثابت‌های بنیادی هر یک به‌طور تصادفی اندازه‌های مختلفی دارد. نظریهٔ ریسمان برخی از این خیال‌پردازی‌ها را تقویت می‌کند. اگرچه چنین خیال‌پردازی‌هایی

---

۴۵. A. J. Ayer

اکنون آزمون‌پذیر نیستند و می‌بایست با احتیاط به آن‌ها نگریست، اما ممکن است روزی یکی از این خیال‌پردازی‌ها به‌نظریه‌ای آزمون‌پذیر تبدیل شود. این باید به کیهان‌شناسان و ریاضی‌فیزیک‌دانان واگذار شود تا به معایب و مزایای آن بپردازند، اما در اینجا برای نشان دادن فضای خاکستری بین آزمون‌پذیر و آزمون‌ناپذیر از آن‌ها نام برده شده‌است.

ممکن است برخی از دانشمندان پس از مداقّه در مسائل الهیات فلسفی ترجیح دهند که خود را به‌جای خداناباور، «ندانم‌گرا» بدانند، زیرا به‌نظر می‌رسد بیش‌ازاندازه تحتِ‌تأثیر شک‌گرایی فلسفی تعمیم‌یافته قرار گرفته‌اند و یا دچار درک بسیار سطحی از حکم پوپر هستند، که ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم نظریه‌ای را اثبات کنیم و فقط می‌توانیم آن را رد کنیم. چنین دیدگاهی مانع از آن می‌شود که مثلاً ادعا کنیم می‌دانیم خورشید از مقادیر زیادی هیدروژن و هلیوم تشکیل شده درحالی‌که این ادعا کاملاً معقول است. وقتی می‌گوییم «می‌دانم»، آن‌چه بیان می‌کنیم قابلِ‌بررسی است. اگر بعدها متوجه شویم که آن چه می‌گفتیم اگرچه در آن زمان موجّه بود، اما بعداً مشخص شد نادرست است، خواهیم گفت «فکر می‌کردم می‌دانستم، اما اکنون فهمیدم که نمی‌دانستم». هیچ‌گاه نمی‌توان گفت یا به‌سختی می‌توان گفت که گفتن «می‌دانم» مفید بودنِ این کلمات را منتفی می‌کند، درست همان‌طور که ضرورتِ زیرِ بعضی قول‌ها زدن، نهاد قول‌دادن را نامشروع نمی‌کند.

انگیزهٔ دیگری که ممکن است باعث شود خداناباور خود را ندانم‌گرا توصیف کند، کاملاً عمل‌گرایانه است. در بحث با یک خداباور متعهد، این ادعا ممکن است صرفاً از روی ادب یا در برخی شرایط از ترسِ توهین بیان شود. با این‌که ساموئل باتلر[۴۶] به آموزه‌های مسیحیت باور نداشت، اما در مقدمهٔ یکی از کتاب‌هایش[۴۷] (باتلر، ۱۹۳۲)، خود را بیش از هر کسی عضو «نهضت شمول‌طلبی کلیسایی» برشمرده است. به‌نظر می‌رسد اعضای

۴۶. Samuel Butler

۴۷. Erewhon Revisited

نهضت شمول‌طلبی غالباً دین‌دار نبودند، اما تلقی آن‌ها از این آموزه‌های مسیحی صرفاً اسطوره‌ای بود که روستاییان می‌بایست برای ثبات اجتماعی آنها را واقعی بپندارند. بر من معلوم نیست که آیا باتلر با یک نوع الهیات کاملاً انتزاعی هم‌دل بود یا نه. برخی ممکن است خود را بیشتر «ندانم‌گرا» بنامند تا «خداناباور»، صرفاً به این دلیل که به یک اندازه از تعصب همراه با اشکالی از خداباوری و همچنین از وسواس کسل‌کنندهٔ آن‌چه هیلاری پاتنم[۴۸]، «خداناباور روستایی» می‌نامد، منزجر می‌شوند. (درمقابل، دیدگاه کلیفورد در مورد این موضوع و نیز نمونهٔ متفکر افراطی و روشن‌فکر، آقای شاو[۴۹]، در رمان *راهی که همه می‌روند*[۵۰]، نوشتهٔ باتلر را بررسی کنید.) بااین‌حال این مسائل بیش از آنکه برای فلاسفه مطرح باشد، برای جامعه‌شناسان مطرح خواهد بود.

مشخصات مدخل به زبان اصلی:

Smart, J. J. C. (2014). Atheism and agnosticism. In Stanford encyclopedia of philosophy.
https://stanford.library.sydney.edu.au/archives/fall2008/entries/atheism-agnosticism/

۴۸. Hilary Putnam
۴۹. Mr. Shaw
۵۰. The Way of All Flesh

منابع

• Alexander, Samuel, 1927, Space, Time and Deity, London: Macmillan.

• Ayer, A.J., 1936, 2nd ed. 1946: Language, Truth and Logic, London: Gollancz.

• Bradley, M.C., 2001, 'The Fine-Tuning Argument', Religious Studies, 37: 451-66.

• Bradley, M.C., 2002, 'The Fine-Tuning Argument: The Bayesian Version', Religious Studies, 38: 375-404.

• Broad, C.D., 1923, Scientific Thought, London: Routledge and Kegan Paul.

• Butler, Samuel, 1932, Erewhon and Erewhon Revisited, London: J.M. Dent.

• Clifford, W.K., 1999, 'The Ethics of Belief (1877)', in The Ethics of Belief and other Essays , Amherst, NY: Prometheus Books.

• Findlay, J.N., 1955, 'Can God›s Existence be Disproved?' In Flew and MacIntyre 1955, with replies by G.E. Hughes and A.C.A. Rainer and final comment by Findlay.

• Flew, A. and MacIntyre, A. (eds.), 1955, New Essays in Philosophical Theology, London: S.C.M. Press.

• Frege, G., 1980, Foundations of Arithmetic, J.L. Austin (trans.), Oxford: Blackwell.

• Gettier, E.L., 1963, "Is Justified True Belief Knowledge?' Analysis, 23: 121-3.

• Grice, H.P., 1989, Studies in the Way of Words, Cambridge, MA: Harvard University Press.

• Huxley, T.H., 1895, Collected Essays: Volume 5, London: Macmillan.

• Leslie, John, 1979, Value and Existence, Oxford: Blackwell.

• Leslie, John, 1989, Universes, London: Routledge.

• Levine, Michael P., 1994, Pantheism: A Non-Theistic Concept of Deity, London: Routledge.

• Manson, Neil A. (ed.), 2003, God and Design, London: Routledge.

• Musgrave, Alan, 1974, 'The Objectivism of Popper›s Epistemology' with Popper›s Reply, in Schilpp (ed.) 1974, Volume 2.

• Ryle, G., 1935, 'Taking Sides In Philosophy', Philosophy, 12: 317-32.

• Schilpp, P.A. (ed.), 1974, The Philosophy of Karl Popper, La Salle, IL: Open Court.

• Smart, J.J.C. and Haldane, John, 2003, Atheism and Theism, 2nd Edn, Oxford: Blackwell.

• Smart, J.J.C., 1981, 'Physicalism and Emergence', Neuroscience, 6: 109-13.

• Whitehead, A.N., 1929, Process and Reality, London: Cambridge University Press.

آیا وجود خداوند برای وجود خوبی و اخلاق ضروری است؟

مناظرهٔ بین پیتر سینگر و اندی بنیستر[1]
برگردان: زهیر باقری نوع‌پرست

مجری: پیتر، تو خداناباوری. آیا این دیدگاه را از سنین پایین اتخاذ کرده‌ای؟
سینگر: گمان کنم هیچگاه واقعاً دیندار نبوده‌ام. شاید اوایل نوجوانی‌ام شک‌هایی داشتم و خودم را ندانم‌گرا یا چیزی شبیه به آن می‌دانستم. نمی‌توان مطلقاً امکان وجود خدا را نفی کرد ولی وجود خداوند را چنان غیرمحتمل می‌دانم که خودم را خداناباور تلقی می‌کنم.
مجری: آیا تا به حال با استدلالی مواجه شده‌ای که تو را به بازاندیشی وادارد؟ یا آیا تا به حال آرزو داشته‌ای که خداوندی وجود داشته باشد؟

۱. این مناظره روی کانال یوتیوب Unbelievable به تاریخ دوم نوامبر ۲۰۱۸منتشر شده است. در نظر داشته باشید که پیتر سینگر یکی از چندین رویکرد خداناباورانه به اخلاق را نمایندگی می‌کند چنانکه اندی بنیستر هم یکی از چندین رویکرد خداباورانه به اخلاقی را نمایندگی می‌کند. بنابراین، دیدگاه هیچ‌یک از این دو را نباید مساوی با رویکرد خداباورانه یا خداناباورانه به اخلاق در نظر گرفت.

سینگر: همیشه می‌توان آرزو داشت خدایی وجود داشته باشد، مادامی که خداوندی وجود داشته باشد که بهتر از خدایی باشد که برخی می‌گویند این جهان را آفریده است. فکر نمی‌کنم واقعاً دلم بخواهد خدایی که این جهان را آفریده وجود داشته باشد. ولی اگر خدایی وجود داشت که مراقب اوضاع بود و مانع رنج کشیدن موجودات بی‌گناه می‌شد، رنجی که ویژگی بارز این جهان است، خیلی عالی می‌شد. ولی این آرزو مثل این است که آرزو کنید در حوض خانه‌تان پری دریایی داشته باشید.

مجری: از نظر تو، شکل زندگی کردنت و اخلاقی که برگزیده‌ای بر این مبناست که این تنها زندگی‌ای است که داریم؟

سینگر: بله، درست است.

مجری: در این زمینه تو شهرت زیادی داری و در برخی از بحث‌ها چهرهٔ خیلی جنجالی‌ای شده‌ای. مثلاً افرادی که حقوق معلولان را ترویج می‌کنند گاهی علیه مواضعت موضع‌گیری کرده‌اند. چه چیزی در سخنانت موجب شکل‌گیری این واکنش‌ها می‌شود؟

سینگر: اگر به طور خاص دربارهٔ واکنش مدافعان حقوق معلولان می‌پرسید، باید بگویم فقط به این خاطر است که من سخنانی را به زبان می‌آورم که دیگران هم به آن باور دارند و به آن عمل می‌کنند. کاملاً متداول است که افراد پیش از بچه‌دار شدن آزمایش‌هایی انجام دهند تا ببینند که جنین آنها با معلولیت به دنیا خواهد آمد یا نه، و در بیشتر این موارد اگر آن معلولیت سندرم دان باشد چیزی حدود ۸۵ درصد زنان تصمیم می‌گیرند کورتاژ کنند. فکر می‌کنم این تصمیم قابل دفاعی است چرا که داشتن کودکی بدون سندرم دان به داشتن کودکی با سندرم دان ارجح است. ولی از آن‌جا که من این سخن را بی‌پرده باز می‌گویم، در حالی که بقیه این کار را در خلوت کلینیک پزشکی خود انجام می‌دهند، اعتراضات افرادی که فکر می‌کنند زندگی با معلولیت هم به خوبی زندگی بدون معلولیت است و نباید چنان‌که آنها می‌گویند علیه معلولان تبعیض قایل شد سر من خراب می‌شوند. ولی مشخصاً چنان که گفتم اغلب افراد بین

این دو نوع از زندگی تمایز قایل می‌شوند و زندگی بدون معلولیت را برتر می‌شمارند و این نوع از تمایز قایل شدن موجه است.

مجری: در مورد چنین مواضعی چگونه به این نتیجه می‌رسی که بهتر است کودک دچار معلولیت نداشته باشیم. اصول اخلاقی‌ای که برای رسیدن به این نتایج به کار می‌گیری چیست؟

سینگر: ساده‌ترینشان این مورد است که اگر کودکی با معلولیت به دنیا بیاید رنج بسیار زیادی را متحمل خواهد شد. دربارهٔ این مورد باید بگویم که سندرم دان مثال خوبی نیست، سندرم دان را صرفاً به این دلیل انتخاب کردم که معلولیت متداولی است و افراد زیادی در هنگام بارداری جنینی را که قرار است با این سندرم به دنیا بیاید سقط می‌کنند. اخلاقی که من به آن قایلم فایده‌گرایی است. یعنی ما باید تلاش کنیم از میزان رنج در جهان بکاهیم، باید تندرستی و شادمانی را افزایش دهیم. وقتی کودکانی داریم که به دنیا آمدن آنها باعث می‌شود رنج بسیاری بکشند یا شرایط برای والدین آنها بسیار دشوار می‌شود، به‌خصوص در جوامعی که حمایت خوبی در این زمینه ارائه نمی‌شود، به نظرم انتخاب معقولی است که بگوییم ترجیح ما این است که کودکی بدون این معلولیت داشته باشیم.

مجری: این نکته ما را به تفاوتی که بین کودک و انسان بزرگسال قایل می‌شوی می‌رساند. بزرگسالان گزینه‌های زیادی دارند و ترجیحاتی دارند و... تو مفهوم «شخص بودن» را برای اطلاق ارزش‌ها و حقوق پررنگ کرده‌ای. در این باره توضیح بده.

سینگر: خوشحال می‌شوم در این باره توضیح دهم، ولی نادرست است اگر بگوییم «شخص بودن» در نگرش اخلاقی من مهم است. من از «شخص» برای اشاره به موجوداتی استفاده می‌کنم که فهمی از آیندهٔ خود و ترجیحاتی برای آن دارند. و این واقعاً آن چیزی است که فکر می‌کنم مهم است و زمینه‌ای برای تصمیم‌گیری‌هایی است که در سؤال قبلی گفته شد. مشخص است در مواردی که شخصی می‌تواند تصمیم بگیرد، تفاوت بین این‌که آن شخص می‌خواهد به زندگی خود ادامه بدهد یا نه مشخص

است، در شرایط بخصوصی هم باید به این تصمیم احترام بگذاریم. شرایطی داریم که اشخاص توان چنین تصمیم‌گیری‌ای ندارند، چرا که نسبت به خود در حکم موجودی مستقل که در لحظۀ حال زندگی می‌کند و آینده‌ای پیش رو دارد آگاهی ندارد.

مجری: از این منظر، موضعت این نیست که هر انسانی ارزشی ذاتی دارد، بلکه ارزش متعلق به هر فردی است که عقل داشته باشد، ترجیحاتی داشته باشد و...

سینگر: صرفاً توان رنج کشیدن و لذت بردن از زندگی کافی است، بعد دیگری از دیدگاه من است که گونۀ جانوری یک جاندار از منظر اخلاقی تعیین‌کننده نیست. اگر انسان بودن به معنی عضو گونۀ جانوری «هومو ساپینس» بودن است، فکر می‌کنم این امر به خودی خود از منظر اخلاقی تعیین‌کننده نیست. برخی دیگر از حیوانات هستند که توان بیشتری در فهم موقعیت خود در جهان، انتخاب کردن و رنج کشیدن و لذت بردن در زندگی دارند، در مقایسه با برخی انسان‌هایی که معلولیت‌های شدید ذهنی دارند.

مجری: بخش زیادی از کار تو حول تأملات اخلاقی در مورد حیوانات است و بخش مهمی از کارت است. برخی نگران‌اند که حیوانات را به انسان‌ها ترجیح بدهی. مثلاً وقتی به این آزمون فکری می‌پردازی که آیا بهتر است در حادثۀ آتشسوزی، خوک‌های داخل طویله را نجات دهیم یا بچه‌ای هفت‌روزه را. پاسخت به آنها چیست؟

سینگر: قطعاً نادرست است اگر بگوییم که من بیشتر از انسان‌ها به حیوانات بها می‌دهم. دوست دارم بدانم آنهایی که این حرف‌ها را می‌زنند برای انسان‌ها چه کار می‌کنند. بخش دیگری از کار من که هنوز درباره‌اش حرف نزده‌ایم این است که فکر می‌کنم افرادی مانند ما که در کشورهای ثروتمند زندگی می‌کنیم وظایف خیلی بیشتری در قبال افرادی داریم که در فقر شدید زندگی می‌کنند. این یکی از آسان‌ترین کارهایی است که می‌توانیم برای کمک به انسان‌ها انجام دهیم. افرادی هستند که با روزی ۲ دلار زندگی می‌کنند در حالی که ۲ دلار پول یک فنجان قهوه در کشورهای ماست. به نظر من یک جای کار می‌لنگد. می‌توانیم با دادن پول یک فنجان قهوه به آنها

درآمد روزانه‌شان را دو برابر کنیم. البته چیزهای خیلی گرانقیمت دیگری هم هست که پولمان را خرج آنها می‌کنیم که اصلاً نیازی به آنها نداریم. من نه‌تنها این نوع کمک کردن به انسان‌ها را ترویج می‌کنم که به آن عمل هم می‌کنم. من ۳۰ تا ۴۰ درصد از درآمدم را به خیریه‌هایی می‌دهم که به افرادی کمک می‌کنند که در فقر شدید زندگی می‌کنند. پس اگر کسی بگوید که آنچه برای خدمت به دیگر انسانها انجام می‌دهیم ارزشمند است، من هم موافقم. ولی اگر کاری قابل مقایسه با کاری که من می‌کنم انجام نمی‌دهند به نظر من در جایگاهی نیستند که بخواهند بگویند انسانها برای من مهم نیستند.

مجری: مطمئناً در ادامه به همراه اندی بنیستر، مهمان دیگرمان، بیشتر در مورد اخلاق، فرگشت و ارزش انسان‌ها صحبت می‌کنیم. اندی، کمی در مورد خودت صحبت کنیم. تو مسیحی هستی. چه چیزی باعث شده به فلسفهٔ اخلاق بپردازی؟

بنیستر: من در خانواده‌ای مسیحی به دنیا آمدم و بزرگ شدم، ولی همان‌طور که مخاطبان می‌دانند مدتی به دلیل این‌که دچار بحران ایمان شدم دینم را رها کردم و نیاز داشتم بررسی کنم که آیا چیزهایی که به من آموزش داده شده درست‌اند یا نه و این مرا وارد این حیطه از فلسفه کرد. پیش‌زمینهٔ آکادمیک من در حوزهٔ فلسفه نیست، دکترایم را در مطالعات قرآن گرفته‌ام. وقتی با دوستان مسلمانم در لندن صحبت می‌کردم دریافتم که چیز خیلی کمی دربارهٔ باورهای آنها می‌دانم و این باعث شد در دکترایم به مطالعات اسلامی بپردازم. فلسفه را در کنار آن ادامه دادم. وقتی دکترا می‌خواندم برای درآوردن هزینه‌هایم فلسفه تدریس می‌کردم. در آن زمان نمی‌دانستم که فلسفه برای این قبیل گفتگوها مفید است چرا که بخشی از کار فعلی من این است که به بحث در مورد دین و ایمان در فضای عمومی بپردازم.

مجری: مطمئنم در این زمینه با افرادی که خداناباورند زیاد مواجه می‌شوی، افرادی مثل پیتر. این قبیل گفتگوها اغلب به کجا ختم می‌شوند؟ آیا به این بحث‌های فلسفی در مورد غلط و درست و ارزش‌های اخلاقی ختم می‌شوند؟

بنیستر: خوشحالم که فرصتی یافتم تا با پیتر بحث کنم، من آثار پیتر را در دوران دانشجویی‌ام خوانده‌ام. وقتی مسیحی‌ها و خداناباوران با هم وارد بحث می‌شوند اغلب درگیر بحث‌های انتزاعی می‌شوند که مثلاً آیا از منظر تئوریک خداوند وجود دارد. ولی من از طیف عملی فلسفه بیشتر خوشم می‌آید. زندگی‌نامهٔ پیتر را خوانده‌ام که در آن گفته بود وقتی دانشجوی فلسفه بوده بایست تصمیم می‌گرفته که به بحث‌های بی‌معنا در مورد این‌که آیا میز روبه‌روی من وجود دارد یا نه بپردازد یا به مسائل واقعی که مهم‌اند. فکر می‌کنم پرسش از درستی و نادرستی، زندگی خوب، چگونه باید زیست و این قبیل سؤال‌ها در فلسفه‌اند که برای من جالب‌اند چون به دنیای واقع مرتبط‌اند. پرسش در مورد درست، نادرست، خوب، شر، عدالت، معنا و هدف توجه بسیاری را به خود جلب می‌کند.

مجری: آیا دیدگاهت این است که پاسخ این پرسش‌ها به‌نوعی به خدا باز می‌گردند، به عنوان یک مسیحی چنین باوری داری؟

بنیستر: به عنوان یک مسیحی باید مراقب باشیم که از «چگونه انسان‌های خوبی باشیم؟» به «پس خداوندی وجود دارد» نرسیم یا از «چرا جهان وجود دارد؟» به «پس خدایی وجود دارد» نرسیم. این جهش‌های منطقی‌اند که گاهی ما آنها را مرتکب می‌شویم. ولی من از تصویر علایم راهنمایی به عنوان نماد خوشم می‌آید، فکر می‌کنم مجموعه‌ای از این علایم وجود دارند که اگر همهٔ آنها را با هم در نظر بگیریم به جهت مشخصی اشاره می‌کنند. فکر می‌کنم در مورد اخلاق و شکوفایی انسان هم که در این‌جا به آن خواهیم پرداخت این رویکرد اهمیت دارد. در طول سده‌ها اجماع نسبتاً فراگیری وجود داشته که خدا به عنوان بنیان اخلاق نقش دارد و، هرچند من و پیتر با هم اختلاف نظر داریم، احمقانه است اگر بگوییم که خداناباوری هیچ چیزی برای طرح در بحث ندارد. با توجه به شناختی که از نوشته‌های پیتر دارم فکر می‌کنم کل تفکر مسیحی را زیر سؤال می‌برد ولی من فکر می‌کنم خداوند در بحث اخلاق نقش مهمی بازی می‌کند.

مجری: بحث بر سر این است که انسان‌ها ارزش ذاتی اخلاقی دارند یا این‌که این روش نادرستی برای نگاه کردن به این سؤال است، امسال هفتادمین سالگرد انتشار اعلامیهٔ حقوق بشر است. مادهٔ ۱ این اعلامیه می‌گوید: «تمام ابنای بشر آزاد زاده شده و در حرمت و حقوق با هم برابرند. عقلانیت و وجدان به آنها ارزانی شده و لازم است تا با یکدیگر عادلانه و برادرانه رفتار کنند.» پیتر، آیا اساساً با این امر موافقی؟ یا به شکل متفاوتی آن را بیان می‌کنی؟ یا با آن مخالفی؟

سینگر: بستگی دارد به چه شکل قرار است آن را بفهمیم. اگر این اعلامیه ایده‌هایی است که مطرح می‌کنیم و اصولی برای چگونه عمل کردن‌اند، آن‌گاه من مخالفتی با آنها ندارم. ممکن است فواید زیادی داشته باشد. ولی اگر به عنوان فیلسوف به آن نگاه کنیم و کلمه به کلمهٔ آن را با دقت بخوانیم و تحلیل کنیم فکر نمی‌کنم درست باشد. همان‌طور که گفتی اعلامیهٔ حقوق بشر است و از این رو دیگر حیوانات را در نظر نمی‌گیرد. از این ادعا که همهٔ انسان‌ها حرمت دارند چنین تلقی می‌شود که غیرانسان‌ها حرمت ندارند و فکر می‌کنم این قابل دفاع نیست. فکر می‌کنم باید به این واژهٔ «حرمت» دقت کنیم. قرار است همهٔ انسان‌ها حرمت داشته باشند حتی آنهایی که آنانسفالی دارند. کسی که آنانسفالی دارد جنینی است که کورتکس مغزی ندارد و ظرفیت آگاهی ندارد و به مادرش لبخند نمی‌زند و او را تشخیص نمی‌دهد و گویا توان هیچ نوع تجربهٔ احساسی‌ای ندارد ولی باز هم انسان است و همان کروموزوم‌هایی را دارد که ما داریم و... حال آن را با یک شامپانزه یا اسب یا حیوان دلخواهتان مقایسه کنید. چرا باید فکر کنیم این انسانی که هیچ نوع تجربه‌ای نمی‌تواند داشته باشد باید از شامپانزه یا اسب یا سگ که می‌توانند به روش‌های خیلی پیچیده به محیط خود واکنش دهند حرمت بیشتری داشته باشد؟

مجری: پس با این مادهٔ اعلامیه مخالفی.

سینگر: استثناهایی دارد.

مجری: به واسطهٔ این موارد از منظر فلسفی این اعلامیه را تأیید نمی‌کنی. اندی، تو در

زمینهٔ حقوق بشر کارهایی انجام داده‌ای.

بنیستر: بله، بگذارید چند نکته بگویم. پیتر، در حالی که تو انسان‌هایی را مثال می‌زنی که به‌شدت معلول‌اند فکر می‌کنم باز هم تصدیق می‌کنی که آنها نیز حرمت‌هایی دارند. چرا که وقتی والدین کودکی را ملاقات می‌کنی که دچار این معلولیت است و صرفاً نمی‌خواهد او را سقط کند بلکه می‌خواهد او را تکه‌تکه کند و تکه‌ها را کباب کند و با سالاد بخورد، ناتوانی آنها در تفکر اخلاقی را تصدیق خواهی کرد. سوءتفاهمی که حول معلولیت شدید وجود دارد جالب توجه است. اگر به آرای بزرگترین فیلسوفان اخلاق تاریخ بنگریم، افرادی مانند هابز، لاک، کانت، می‌بینیم که ارزش اخلاقی که در مورد آن سخن می‌گوییم به توانایی یا ناتوانی شما وابسته نیست. چرا که این نگرش می‌تواند به این‌جا ختم شود که عقل را توانایی‌ای برشماریم که مشخصهٔ لازم برای در نظر گرفتن در ملاحظات اخلاقی باشد. می‌توانیم دنباله‌رو هابز، کانت باشیم - حتی برخی از فایده‌گرایان هم این ایده را بررسی کرده‌اند - ظرفیت‌های ما هستند که ما را مشمول ملاحظات اخلاقی می‌کنند. می‌خواهم همچنین نکته‌ای در مورد حقوق حیوانات عرض کنم. این موضوع برای من هم از لحاظ شخصی خیلی مهم است. برغم اختلاف نظرهایی که با پیتر دارم، باید بگویم که برای پیتر احترام بسیار زیادی قایلم چرا که کتاب او، آزادی حیوانات، حقوق حیوانات و نحوهٔ رفتار ما با حیوانات را به شکلی مورد توجه قرار داد که دیگر آثار از انجام آن ناتوان بودند. با این‌که از منظر فلسفی اختلاف‌نظرهایی داریم، به نظر من خیر بسیار بزرگی انجام داده‌ای. نظر من در مورد حقوق حیوانات و عدالت در زمینهٔ رفتار با حیوانات هم ریشه در حرمت انسانی دارد. چرا که ما انسان‌ها وظایفی در قبال حیوانات داریم و باید به شکل خاصی با آنها رفتار کنیم، اگر سطوح بالاتر حیات مطرح باشد، مانند خوک یا شامپانزه وظایفی در برابر آنها داریم. ولی من این نکته را بسط می‌دهم و می‌گویم حتی رفتار نادرست من با پدیده‌هایی که احساس ندارند هم شامل این بحث می‌شود. مثلاً اگر من جنگلی را آتش بزنم، با این‌که طبق نظر اغلب فیلسوفان گیاهان احساس ندارند، باز هم باید گفت که من غیراخلاقی رفتار

کرده‌ام. ولی این ریشه در وظایف من دارد که از طبیعت انسانی‌ام نشئت می‌گیرد و نه از مجموعه‌ای حقوق مفروض خاص اشخاص.

سینگر: فکر می‌کنی وظایف تو نسبت به شخصی که آنانسفالی دارد ریشه در حقوق دارد؟

بنیستر: من فکر می‌کنم در وظایف من ریشه دارد.

سینگر: پس فکر می‌کنی فرقی بین شخص آنانسفالیک و خوک و شامپانزه وجود ندارد؟

بنیستر: به سؤالی که جاستین طرح کرد بازمی‌گردم، فکر می‌کنم همهٔ انسان‌ها، چه ظرفیت‌هایی داشته باشند چه نداشته باشند، به خانوادهٔ انسان‌ها تعلق دارند و به همین واسطه حرمت و حقوقی دارند و از این رو با اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر موافقم. ولی حقوق حیوانات را بر همان اساس بنیان می‌نهم چرا که نهایتاً می‌دانیم من نسبت به گرگ مسئولیتی اخلاقی دارم. اگر گرگی بیاید این‌جا و یکی از ما سه تا را بخورد گرگ در واقع غیراخلاقی عمل نکرده است و وظیفهٔ اخلاقی در قبال ما ندارد.

سینگر: به این خاطر که گرگ ظرفیت لازم برای این انتخاب‌ها را ندارد و به همین خاطر من هم موافقم که اشتباه بودن آن اعمالی که توصیف کردی، چه سوزاندن جنگل باشد چه شکنجهٔ یک گربه باشد چه آسیب رساندن به انسان‌ها، بر این بنیان بنا نهاده شده که ما ظرفیت انتخاب کردن داریم. اخلاق بر عاملیت اخلاقی ما بنیان نهاده شده، نه حرمت انسانی ما. گرگ عاملیت اخلاقی ندارد و وقتی می‌خواهد چیزی را بخورد آن را می‌کشد و می‌خورد. بنابراین، موافقم تمایزی بین آن انسان‌هایی که عاملیت اخلاقی دارند - که شامل همهٔ انسان‌ها نمی‌شود، بچه‌ها عاملیت اخلاقی ندارند - و دیگر حیوانات وجود دارد. ولی این موضوع متفاوت است از این‌که چگونه باید با آنها رفتار کنیم. اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر همهٔ انسان‌ها - من جمله آنانسفالیک‌ها - را در دسته‌ای برتر از دیگر جانداران قرار می‌دهد و می‌گوید آنها حقوق دارند و دیگر جانداران ندارند.

بنیستر: با پیتر در این زمینه توافق‌هایی داریم. به نظرم سخن گفتن از حقوق کار ما را به روش‌های متفاوتی با چالش مواجه می‌کند. اگر مایل باشیم با حیوانات بهتر رفتار شود باید به شکلی از حقوق حیوانات صحبت کنیم. مثال جنگل هم که زدم همین‌جوری نبود، اخیراً در برزیل برخی از سیاستمداران می‌گویند که باید برای جنگل‌ها حقوقی قایل شویم تا ازشان محافظت کنیم. فکر می‌کنم این نمونه‌ای است که چگونه مفهوم حقوق دچار اختلال شده است. من فکر می‌کنم ما وظیفه و مسئولیت داریم و «باید»هایی داریم. پیتر، اخیراً به یکی از مناظره‌هایت با فیلسوفی مسیحی گوش دادم و یکی از مواردی که او تو را به چالش کشید تمایز بین «است» و «باید» در اخلاق است. جان کلامت چنان که یادم می‌آید این بود که در تمام دوران فلسفه‌ورزی‌ات سعی کرده‌ای از تمایز بین «است» و «باید» پرهیز کنی. ولی جالب است که در بحث‌هایت همیشه از «باید» بهره می‌بری.

سینگر: به نظر من به کار بردن «باید» هیچ مشکلی ندارد.

مجری: بگذار سؤال را این‌جوری بپرسم. تو به عاملیت اخلاقی باور داری، باور داری که عمل انسان‌ها غلط و درست دارد. به نظرم افرادی مانند اندی می‌گویند ولی این حس وظیفهٔ اخلاقی از کجا می‌آید و بر چه چیزی بنیان نهاده شده است؟ چرا باید به بهترین شکل ممکن عمل کرد، چرا باید اصول فایده‌گرایی را بپذیرند در حالی که به‌سادگی می‌توانند بگویند نمی‌خواهم چنین کنم؟ در جهانی که خداوند وجود دارد، که داوری اخلاقی است و قوانین اخلاقی را تعیین کرده است، برای این سؤال که وظیفه و «باید» اخلاقی از کجا می‌آید پاسخی داریم. در جهانی که خداوندی وجود ندارد، وظیفه و باید بر چه چیزی بنیان نهاده شده است؟

سینگر: بگذارید به این ادعا برگردیم که در جهانی که خداوند وجود دارد اخلاق بنیانی دارد. آیا باید بگوییم بنیان اخلاق صرفاً ارادهٔ خداوند است؟ ارادهٔ دلبخواهی خداوند؟ این استدلال از زمان افلاطون مطرح بوده است. آیا باید بگوییم که اگر خداوند اراده کرده بود که ما بچه‌ها را تکه‌تکه کنیم و گوشت آنها را کباب کنیم، آیا این کار کار

درستی می‌شد؟ من مطمئناً نمی‌خواهم چنین باوری داشته باشم و فکر نمی‌کنم اندی هم بخواهد چنین باوری داشته باشد. ولی اگر مخالف این ایده باشید، باید بگویید که خداوند به صورت دلبخواهی به ما نمی‌گوید که شکنجهٔ کودکان غلط است. غلط بودن شکنجهٔ کودکان بر حقیقتی اساسی‌تر بنا نهاده شده و اگر چنین حقیقتی وجود داشته باشد - مثلاً این‌که نباید رنج بیهوده بر کسی وارد کرد - ما به آن دسترسی داریم و می‌توانیم اعمال خود را بر آن بنا نهیم.

مجری: و این حقیقت مستقل از خداوند است. به نظر می‌رسد که دوراهی اتیفرون را مطرح کرده‌ای. آیا خداوند امر به نیکی می‌کند چون نیک است، یا اگر خداوند به چیزی امر می‌کند امر او آن چیز را نیک می‌گرداند. خب، این پاسخی متداول به این استدلال اخلاقی است.

بنیستر: پیتر کتاب‌های زیادی نوشته و بعضی از آنها در قفسهٔ کتاب‌هایم هست. پیتر، یک جلد از کتاب اخلاق عملی تو را هم دارم که در آن به دوراهی اتیفرون اشاره می‌کنی ولی قدری ناامید شدم چون به منابعی که در مورد این دوراهی بحث کرده‌اند اشاره نکرده‌ای. بسیاری گفته‌اند که پاسخ دوراهی اتیفرون در متن خود افلاطون هست. چرا که وقتی افلاطون این دوراهی را طرح می‌کند، «خدا» برای توصیف خداوندان اساطیر یونان است. خدایانی که در واقع موجوداتی در خود خلقت بوده‌اند، موجوداتی فیزیکی. افلاطون ایدهٔ «خیر» را مطرح می‌کند که معیار متافیزیکی «خوبی» است و خداباوران مسیحی از زمان آگوستین این ایدهٔ خیر و خداوند را به هم مرتبط کرده‌اند. این‌طور نیست که خداوند بگوید الآن چه دستوری باید بدهم، بگذارید یک‌کم تفریح کنیم و امروز این دستور را بدهم، بلکه خداوند خود خیر است.

سینگر: از نظر افلاطون «خیر» متشخص نیست ولی از نظر مسیحی‌ها چنین است.

بنیستر: کاملاً با تو موافقم. این تفاوت آنهاست.

سینگر: من با متافیزیک افلاطون موافق نیستم ولی می‌توان گفت خوبی عینی وجود دارد و همیشه وجود داشته و وجود خواهد داشت. بنابراین این واقعیت ازلی است که

آزار رساندن بی‌مورد کار نادرستی است. ولی این هیچ کمکی به ما نمی‌کند که بخواهیم بر این اساس بگوییم خدایی وجود دارد، چرا که خوبی عینی وجودی متشخص نیست.
بنیستر: نه، ولی این پرسش خوبی است. به چند نکته اشاره می‌کنم. یادم نمی‌آید دقیقاً کجا ولی اخیراً مصاحبه‌ای با شما انجام شده بود که من آن را خواندم. در آن مصاحبه اشاره کرده بودی ممکن است معیارهایی برای اخلاق عینی وجود داشته باشد.
سینگر: یک مقدار از تغییرات من عقبی، بله چند سالی هست که این را پذیرفته‌ام.
بنیستر: فکر می‌کنم در سال ۲۰۱۶ در مجلهٔ اخلاق کاربردی گفته بودی. به نظر من جالب است، چون نمی‌توان از اصل عینی اخلاقی طفره رفت. مثلاً جرمی بنتام نهایتاً بایست اصل فایده را می‌پذیرفت ولی نمی‌توان واقعاً دلیلی برای آن ارائه کرد بلکه باید به آن به‌عنوان یک بنیان مبنایی باور پیدا کرد. جالب است که به افلاطون اشاره می‌کنی چرا که فکر می‌کنم دو گزینه داری. یا باید شخصی مانند خداوندِ خداباوری مسیحی را طرح کنی یا باید قلمرو افلاطونی را که بیرون از جهان ماست و عینی است و کشف می‌شود بپذیری.
مجری: پیتر، تو به ارزش‌های عینی و وظایف اخلاقی عینی باور داری؟ و این ارزش‌ها مستقل از ما و مستقل از تاریخ فرگشت بشر وجود دارند؟
سینگر: بله. واژهٔ «وجود» ممکن است موجب سوءبرداشت شود. ولی شاید بتوان به شکلی مشابه گفت حقایق ریاضیاتی وجود دارند، بحث‌های زیادی بین فیلسوفان در گرفته که چگونه باید این ادعا را متوجه شد. این حقایق ریاضیاتی نیز همیشه صحیح‌اند.
مجری: به این معنا، به جای این‌که ما اخلاق و خوبی‌ها را ابداع کرده باشیم مستقل از ما وجود دارند و کشفشان می‌کنیم. بسیاری می‌گویند این موضع با خداباوری مسیحی سازگاری دارد، خدایی وجود دارد که این خوب و بد را در تار و پود هستی تنیده است. ولی به نظر می‌رسد وجود اخلاقیات عینی را با طبیعت‌گرایی به‌دشواری بتوان جمع کرد.
سینگر: من طبیعت‌گرا به معنای اخلاقی آن نیستم. در فهم هستی، طبیعت‌گرا هستم.

مجری: قلمرو اخلاق کجاست؟

سینگر: وقتی در مورد اخلاق حرف می‌زنیم، طبیعت‌گرایی همان دیدگاهی است که اندی پیش‌تر به آن اشاره کرد، یعنی دیدگاهی که می‌توانید از «است»ها «باید»ها را استخراج کنید و می‌توانید بر اساس فکت‌ها ارزش‌ها را تعیین کنید. فکر نمی‌کنم این دیدگاه صحیح باشد. فکر می‌کنم حقایق هنجاری مستقلی وجود دارند، که وجود دارند، ولی وجودشان به این معنا نیست که قلمروی وجود دارد که این هنجارها را بتوان در آن‌جا مشاهده کرد یا کشف کرد. گمان می‌کنم ما به این هنجارها دسترسی داریم همان‌طورکه به اصول منطق و ریاضی دسترسی داریم.

مجری: بسیار جالب است چون اغلب خداناباوران این ایده را به‌کلی نفی می‌کنند.

سینگر: بله، دیدگاه دیگری وجود دارد که من هم زمان زیادی به آن پایبند بودم، طبق این دیدگاه وقتی قضاوت‌های اخلاقی می‌کنیم در حال ابراز رویکرد خود هستیم و این رویکردها درست و غلط نیستند، تجویزهایی‌اند که غلط و درست نیستند. اگر به شما بگویم پنجره را ببند، این غلط یا درست نیست، دستور است، توصیف نیست. این هم دیدگاه دیگری است که بسیاری از فیلسوفان به آن باور دارند.

مجری: چه چیزی باعث شده به این باور برسی که قلمرو اخلاقیات عینی وجود دارد؟

سینگر: مدتی طولانی سعی کردم رویکرد غیرعینی را با این واقعیت که عقل در رسیدن به نتایج اخلاقی نقشی بازی می‌کند جمع کنم، ولی در نهایت به این نتیجه رسیدم که این کار شدنی نیست. در عین حال، برخی از فیلسوفان مانند درک پارفیت[۲]، تیم اسکنلون[۳]، و تامس نیگل[۴] من را متقاعد کردند که باور به این‌که حقایق هنجاری عینی وجود دارند معقول است، بدون این‌که نیاز باشد به رویکرد عجیب و غریب متافیزیکی روی بیاوریم.

۲. Derek Parfit

۳. Tim Scanlon

۴. Thomas Nagel

مجری: پس ما در دنیایی زندگی نمی‌کنیم که در آن نظر هر شخص تعیین کند چه چیزی درست و چه چیزی غلط است. اگر رفتار کسی غلط باشد باید اصلاحش کند و درست رفتار کند.

سینگر: مطمئناً می‌توان این را گفت و من یک قدم هم جلوتر می‌روم و می‌گویم که با اعلام مواضع اخلاقی ما فقط رویکردمان را ابراز نمی‌کنیم، مثل این‌که بگویم من دوست دارم سُسم سیر داشته باشد و کس دیگری بگوید من دوست ندارم سُسم سیر داشته باشد. در مورد چیزی سخن می‌گوییم که غلط و درست در موردش صدق می‌کند.

مجری: اندی، چرا از نظر تو باید این موضع پیتر را وادارد تا دست‌کم خداباوری را به عنوان یک گزینهٔ ممکن بررسی کند؟

بنیستر: باید خیلی مراقب باشم چرا که احتمال دارد در بحث‌های اینچنینی بین خداباور و ناخداباور یک طرف بخواهد مچ‌گیری کند و نمی‌خواهم چنین کنم. می‌خواهم بگویم برای راهی که پیتر برای رسیدن به نتیجهٔ جدیدش انتخاب کرده احترام قایلم. اگر بگوییم گزاره‌های اخلاقی محتوایی ندارند و بی‌معنا هستند - موضع اثبات‌گرایان منطقی، مانند آیر - با نتایج بسیار عجیبی مواجه خواهیم شد. در آن صورت کسی که می‌خواهد به فقرا کمک کند تا زندگی بهتری داشته باشند با کسی که تصمیم می‌گیرد به‌یکباره شرق اروپا را اشغال کند و رایش سوم را تأسیس کند[۵] فرقی ندارد. به نظرم این نتیجه آن‌قدر در تعارض با شهودهای اخلاقی ماست که باید حتماً اشکالی داشته باشد. همچنین می‌خواهم بگویم که بنیان اخلاق باید چارچوب خاصی داشته باشد. نمی‌توان گزاره‌های اخلاقی را مانند گزاره‌های ریاضی بررسی کرد. اخلاق به قلمرو روابط متعلق است، گاهی فیلسوفانِ اخلاق با انتزاع کردن از زمینهٔ خانواده، اجتماع و روابط بین‌فردی سعی می‌کنند انتزاعات خود را از لحاظ منطقی بررسی کنند و این اشتباه است. اگر ناخداباور مراقب نباشد به نوعی افلاطون‌گرایی افراطی دچار می‌شود که در آن قلمروی داریم که شامل ارزش‌های اخلاقی، وظایف، ابژه‌های ریاضی و دیگر

۵. اشاره به آدولف هیتلر دارد.

ابژه‌های انتزاعی و... است. مقولات بیشتری به این قلمرو اضافه می‌کنند، ولی خدای خداباوری مسیحی را، که تنها ابژهٔ متافیزیکی است و بنیان آن مقوله‌ها (ارزش‌های اخلاقی و ابژه‌های ریاضی و...) در ذهن خداوند است، نمی‌پذیرند. اگر این را نپذیریم باید بگوییم «نباید کسی را کشت» که گزاره‌ای انتزاعی است که برای خود در خلأ می‌چرخد و هیچ کاربردی ندارد تا این‌که زمانی انسان‌ها تا حدی فرگشت یافتند و به‌یک‌باره این گزاره بر آنها اعمال می‌شود، همان‌طور که قانون جاذبه بر آنها اعمال می‌شود.

مجری: پیتر، چرا از نظر تو بنیان وظایف ما انسان‌ها و ارزش‌های اخلاقی در نهایت خدا نیست؟

سینگر: برای پاسخ به این پرسش باید به این پرسش برگردیم که آیا دلیلی وجود دارد که باور کنیم خداوند وجود دارد، به‌خصوص وقتی در مورد اخلاق صحبت می‌کنیم، و این‌که آیا بنیان اخلاق در وجود یا ارادهٔ خداوند است. فکر می‌کنم باید به دنیای اطراف خود نگاه کنیم تا ببینیم که موجودات زنده رنج بسیار زیادی می‌کشند که من فکر نمی‌کنم موجودی همه‌چیزدان و همه‌کارتوان و سراسر نیکی آن را مجاز برشمارد. چرا که فقط افراد بدکار نیستند که رنج می‌کشند، حتی اگر هم به ایدهٔ گناه اصلی باور داشته باشید که همهٔ انسان‌ها گناه کرده‌اند چون آدم و حوا گناه کرده‌اند و بنابراین مجازات ما انسان‌ها مجاز است، حیوانات که فرزندان آدم و حوا نیستند و گناهی نکرده‌اند. با این حال آنها هم رنج می‌کشند و تنها انسان‌ها نیستند که موجب رنج حیوانات را فراهم می‌کنند. من استرالیایی‌ام و آن‌جا ما خشکسالی‌های فصلی داریم. بسیاری از کانگوروها و دیگر حیوانات آن‌جا از تشنگی به مرگی آرام می‌میرند. نمی‌توانم بفهمم چرا خدایی خوب چنین چیزی را جایز می‌شمارد.

مجری: پس دلیل اصلی این‌که آن وظایف و ارزش‌های اخلاقی را در چارچوبی الهی قرار نمی‌دهی دیگر ابعاد خداوند است؟

سینگر: بله، مطمئناً این دلیلی عمده است. اندی به افلاطون‌گرایی افراطی نقد داشت و دلالت حرفش این بود که «خداوند» در آن حد افراطی نیست. می‌توانیم در مورد این‌که

کدام‌یک به افراط متافیزیکی بیشتری می‌انجامد بحث کنیم، آن بحث دیگری است که می‌توان به آن پرداخت. هنوز دلایل اندی را، در مورد این‌که آیا خداوند می‌توانست اموری دیگری را از آنچه ما خیر برمی‌شماریم خیر برشمارد، نشنیده‌ام.

مجری: اندی، سؤالم از تو دربارهٔ چالش اتیفرون است و این‌که آیا خداوند واقعاً امر به خیر می‌کند. همچنین مسئلهٔ رنج، پیتر می‌گوید مادامی که در این دنیا هستیم اصلاً وجود خداوند بین گزینه‌های ما نیست، چرا که مسئلهٔ رنج را نمی‌توان با وجود خداوندی مهربان جمع کرد.

بنیستر: نکات خیلی خوبی مطرح کردی، ولی بگذار از نکتهٔ آخر شروع کنم. این پرسش بسیار مهمی است و فیلسوفان بسیاری از ابعاد مختلف به آن ذیل مبحث «تئودیسه» می‌پردازند. اگر می‌خواهیم مسئلهٔ رنج را به عنوان استدلال خود مطرح کنیم باید به این مباحث بپردازیم. اما از نظر من بخش جالبش این است که این استدلال بعدی اخلاقی برای دنیایی که در آن زندگی می‌کنیم قایل است. چرا که واکنش غریزی ما به مرگ کانگورویی که از تشنگی می‌میرد یا گردباد یا هر بلای طبیعی دیگری، صرفاً سرد و بی‌روح نیست، بلکه پای «باید» را به میان می‌آوریم. دنیا «نباید» چنین باشد، «باید» متفاوت باشد. به نظر می‌رسد که ما ناگزیریم از چنین قضاوت‌های ارزشی‌ای. اگر روایت مسیحی صرفاً این باشد که خداوند خیر است و این دنیا عالی است، آن‌گاه وظیفه داریم که اعتراض کنیم و بگوییم که این همهٔ ماجرا نیست. بلکه مشکلی در خلقت وجود دارد. پیتر، با کمال احترام باید بگویم که ایدهٔ گناه اصلی مسیحی را قدری تحریف کردی، گناه اصلی دلیل وضعیت فعلی جهان نیست. چرا که خداوند نگفته به خاطر آدم و حوا آن کانگوروها را می‌کشم.

سینگر: ولی اگر خداوند همه‌کارتوان است، چرا نمی‌تواند درستش کند؟

بنیستر: خوشحالم که این پرسش را طرح کردی، قبل از این‌که به آن برسم می‌خواهم اشاره کنم یکی از خداناباوران بریتانیا، به نام جان گری[۶]، در یکی از کتاب‌هایش در

۶. John Gray

مورد ایدهٔ گناه اصلی و هبوط بحث می‌کند و می‌گوید مسیحیت، «با تمام مخالفتی که با آن دارم»، این دو نکته را به‌درستی بیان کرده است. دور و بر خود را نگاه کنید. اگر خداوند منفعل بود و هیچ کاری برای این مسئله نمی‌کرد، آن‌گاه باید این نقد را وارد می‌کردیم و به خدا می‌گفتیم برای تو همه‌چیز راحت است، آن بالا در بهشت نشسته‌ای، زندگی در این دنیا خیلی نامطلوب است. ولی تمام داستان مسیحیت این است که خداوند از طریق صلیب و مسیح برای ما چه کرده و می‌کند. هر باوری در مورد مسیح داشته باشید، نمی‌توانید خدای کتاب مقدس را به ناآگاهی در مورد بی‌عدالتی و رنج متهم کنید. منِ مسیحی می‌خواهم دربارهٔ حرمت و ارزش انسانی بگویم، ارزش با میزان هزینه‌ای مشخص می‌شود که حاضریم بابتش بپردازیم و در کتاب مقدس خداوند برای ارزش انسانی اهمیت زیادی قایل است و برای همین حاضر است در شکل مسیح آن درد و رنج را تحمل کند.

سینگر: این خیلی عجیب است، چرا که اگر باور کنیم که مسیح پسر خداوند است و او را به زمین فرستاده، که این ماجرا حدود دو هزار سال پیش رخ داده، ولی باز هم دنیا پر از رنج است. یک موجود مثلاً همه‌کارتوان داریم که هستی را آفریده ولی از رنجی که در دنیا وجود دارد ناخرسند است و دوهزار سال پیش سعی کرده برای حل آن کاری کند ولی درد و رنج همچنان برقرار است. به نظر می‌رسد که او، آن موقعی که فکر کرده با فرستادن پسرش روی زمین و به صلیب کشیده شدن او به شکلی مشکل رنج در دنیا را حل خواهد کرد، اشتباه بدی مرتکب شده چرا که چنین نشده.

بنیستر: اگر استیون پینکر آن طرف بحث بود می‌گفت: «نه، دنیا به‌مراتب بهتر شده.»

سینگر: درست است، ولی اگر خدایی همه‌کارتوان داریم بایست بهتر می‌بود.

بنیستر: نکتهٔ جالب توجه این است که این پرسش از همان ابتدا طرح شده است. چرا که اولین مسیحی‌ها که در روم به ترویج مسیحیت می‌پرداخته‌اند - که باعث شده بوده تعداد مسیحیان طی ۱۱۲ سال در امپراتوری روم از چند نفر به نیمی از جمعیت برسد - می‌دانسته‌اند که مسیحی‌ها اعدام می‌شوند، زلزله رخ می‌دهد، بیماری وجود

دارد با این حال باور داشته‌اند که خداوند در قالب شخص مسیح روی زمین آمده است و رستاخیز رخ داده است و این خلقت جدید خداوند بوده.

سینگر: به نظر من این باور نادرست عجیبی است.

بنیستر: جالب است که می‌گویی باور نادرستی است. یکی از نکات مهم در مورد مسئلهٔ رنج این است که این پرسشی مشخصاً غربی است. وقتی به شرق سفر می‌کنم، دوستان زیادی دارم که در شرایط بسیار رنج‌آوری زندگی می‌کنند. افرادی که به خاطر باورهای مسیحی خود تحت تعقیب قرار می‌گیرند، خانه‌هایشان را از دست داده‌اند، بچه‌هایشان را از دست داده‌اند، شکنجه شده‌اند. ولی این پرسش‌ها مطرح نمی‌شوند. می‌گویند بعد از سونامی روزنامه‌های غربی تیتر زده‌اند «خداوند کجاست؟» ولی این پرسش در شرق آسیا مطرح نمی‌شود.

سینگر: به خاطر این‌که آنها به خدای فرهنگ ما باور ندارند.

بنیستر: مسیحیانی که در آن شرایط قرار می‌گیرند این سؤال را می‌کنند ولی مسلمانانی که در آن شرایط قرار می‌گیرند این سؤال را نمی‌کنند. این نکته نشان می‌دهد که ما فراموش می‌کنیم که پرسش‌هایمان را از موضعی خاص مطرح می‌کنیم و فلسفه را از رویکردی خاص بررسی می‌کنیم و به عنوان افراد غربی با این پرسش مواجه می‌شویم. از لحاظ تاریخی هم مسئلهٔ شر استدلالی خیلی مهم علیه باور به خدایی خیر بود، همان‌طور که سی.اس.لوئیس[۷] استاد دانشگاه آکسفورد پرسید، این ایده چگونه در وهلهٔ اول طرح شد؟ باید با این پرسش مواجه شد ولی این پرسش هم برای خداباوران مطرح است و هم برای خداناباوران.

سینگر: متوجه نمی‌شوم چرا این پرسش برای خداناباوران مطرح است. از نظر خداناباورها جهان فعلی ما نتیجهٔ فرگشت موجوداتی بسیار ساده است، جهان دارای طرح و هدفی نیست بلکه وضعیت فعلی صرفاً از طریق جهش‌های تصادفی به وجود آمده و متأسفانه جهان نسبت به این‌که این وضعیت موجبات رنج ما را فراهم می‌آورد یا

۷. C.S. Lewis

نه بی‌اعتناست. بنابراین، اصلاً متوجه نمی‌شوم چرا باید برای یک خداناباور این مسئله محل پرسش باشد.

بنیستر: بگذار توضیح بدهم چرا. اگر خداناباور راضی باشد که اوضاع را چنان که هست به حال خود رها کند مسئله طور دیگری خواهد بود، ولی وقتی بلایای طبیعی را تجربه می‌کنیم خداناباوران به‌سرعت از مفاهیم اخلاقی بهره می‌برند.

سینگر: البته که باید از مفاهیم اخلاقی بهره ببریم.

بنیستر: پس این «باید» از کجا می‌آید؟ آیا این رویدادها همان فرگشت نیست که کار خود را انجام می‌دهد؟

سینگر: نه اصلاً، آن موضع مغالطهٔ طبیعت‌گرایانه است. همان‌طور که گفتم من در زمینهٔ اخلاق طبیعت‌گرا نیستم. ما که موجوداتی صاحب‌خرد هستیم می‌توانیم بفهمیم که رنج گزافه چیز بدی است و تجربهٔ لذت و شادی برای موجودات چیز خوبی است. مفاهیم اخلاقی هم بر این اساس استوار است. در نتیجه به نظر من بهره بردن از مفاهیم اخلاقی برای فرد خداناباور مشکلی ایجاد نمی‌کند. بنابراین، فکر می‌کنم پرداختن به مسئلهٔ رنج مختص آنهایی است که به خدایی با سه ویژگی «همه‌چیزدانی، همه‌کارتوانی و سراسر خیر بودن» باور دارند.

بنیستر: پیتر، تو در یکی از نوشته‌هایت گفته‌ای تبیین زیست‌شناختی می‌تواند نادرستی آنچه را اصل بدیهی اخلاقی به نظر می‌آمد نشان دهد، وقتی که برای یک اصل اخلاقی پذیرفته‌شده تبیین زیست‌شناختی کاملی ارائه می‌شود باید بازاندیشی کنیم که آیا آن اصل را باید پذیرفت یا نه.

سینگر: بله درست است، تبیینی که نادرستی یک امر را نشان می‌دهد، یعنی از یک ارزش به این خاطر که بقا و تولید مثل را تضمین کرده حمایت نمی‌کنیم. این واقعیت که ارزشی به بقا و تولید مثل ما کمک کرده دلیلی بر نادرستی آن نیست ولی باید ما را به نوع خاصی از شک‌گرایی رهنمون شود.

بنیستر: دقیقاً، به همین روش نیز می‌توان نادرستی واکنش غریزی ما به رنج در

طبیعت را نشان داد. فکر می‌کنم ای.جی. آیر بود که می‌گفت کسی که نادرستی باورها را نشان می‌دهد باید مجبور شود در ملأ عام از اعلام نادرستی باورهای خودش ابراز خشنودی کند. بنابراین فکر می‌کنم وقتی به فرگشت استناد می‌کنیم برای همهٔ موارد باید از چنین تبیینی بهره ببریم.

سینگر: فکر نمی‌کنم این‌طور باشد و در کتابی با عنوان دیدگاه جهان در همین باره استدلال‌هایی کرده‌ام. ایدهٔ خیرخواهی جهانی، یعنی آن‌طور که هنری سیجویک فیلسوف فایده‌گرای سدهٔ نوزدهم می‌گفت، از منظر جهانی، منافع همهٔ موجودات ارزش یکسانی دارد، اگر منافع مشابهی وجود داشته باشد. با فرگشت نمی‌توان تبیین کرد که چرا باید چنین باوری داشته باشیم. چرا که اگر می‌گفتیم منافع موجوداتی که از خویشان ما نیستند، یا روابط دوجانبه با آنها نداریم، مهم نیستند، برای بقا و تولید مثل ما بهتر می‌بود. البته افراد زیادی بر این مبنا عمل می‌کنند و از این رو عجیب نیست که ما، موجودات فرگشت‌یافته‌ای که اجدادمان موفق به تولید مثل شدند، نیز گرایش داشته باشیم بر این مبنا عمل کنیم. با کمک فرگشت می‌توانیم بفهمیم که چرا مطابق با خیرخواهی جهانی عمل نمی‌کنیم ولی ما که موجوداتی صاحب‌خردیم می‌توانیم دریابیم که عمل کردن بر اساس خیرخواهی جهانی درست است و این اصلی اخلاقی است که تبیین فرگشتی نمی‌تواند نادرستی آن را نشان دهد.

بنیستر: مطمئن نیستم. پیش‌تر به یکی از فیلسوفان مورد علاقه‌ام تامس نیگل اشاره کردید، یکی دیگر از فیلسوفان مورد علاقه‌ام که اهل استرالیاست مرحوم دیوید استو است. او کتابی خارق‌العاده نوشته به نام افسانه‌های داروینی که در آن نادرستی تلاش برای نیل به اخلاق بر اساس فرگشت را نشان می‌دهد. چنان‌که استو می‌گوید افرادی که می‌خواهند مجموعه باورهای خود را کاملاً در نظام فرگشتی جای دهند مدام نظریه را وصله‌پینه می‌کنند تا تبیین کنند چرا انسان‌ها ازخودگذشته هستند. از خودگذشتگی را در موارد زیادی در انسان‌ها می‌بینیم، از طرف دیگر شما از انسان‌ها انتقاد می‌کنید که به اندازهٔ کافی مراقب هم نیستند ولی ما انسان‌ها همهٔ روش‌های ممکن را برای کمک

به افرادی که از منظر بیولوژیک به ما مرتبط نیستند آفریده‌ایم. اگر شما زیست‌شناس فرگشتی مانند ادوارد ویلسون[8] باشید، این واقعیت برای دیدگاه شما دردسر درست می‌کند. یک نکتهٔ دیگر هم بود که می‌خواستم به آن اشاره کنم. پیش‌تر گفتم که اخلاق در روابط واقع شده است، و به طور خاص در روابط خانوادگی، و فکر می‌کنم چند جا استدلال کرده‌ای از لحاظ نظری دلیل ضرورتاً خوب اخلاقی وجود ندارد که در یک آتش‌سوزی، که در آن یا می‌توانید فرزند خود را نجات دهید یا فرزند شخص دیگری را، فرزند خود را نجات دهید. ولی در نوشته‌ای دیگر گفته‌ای که اگر آتش‌سوزی رخ دهد دختر خود را نجات خواهی داد و نه دیگران را.

سینگر: مطمئناً، چرا که من هم انسان هستم و از موجوداتی فرگشت یافته‌ام که این احساس قوی را داشته‌اند.

بنیستر: ولی من متقاعد نشده‌ام که این احساس بدی است. در این مناظره موضوعی که مستقیماً به آن نپرداخته‌ایم ارتباط اخلاق به شخصیت آدم‌هاست، در واقع ethics از واژهٔ یونانی ethos می‌آید، که یعنی «شخصیت»، و از نظر ارسطو و بسیاری دیگر پرسش اصلی این است که چگونه شهروند و مردمانی پرورش دهیم که شخصیت بخصوص داشته باشند. در مورد فایده‌گرایی، و ایدهٔ افزایش لذت و کاهش درد که چارچوب اخلاقی توست، دیشب که داشتم به پسرم کرهٔ بادام زمینی و موز می‌دادم فکر کردم. به ذهنم خطور کرد که در زمینهٔ رابطهٔ پدر و فرزندی با بچهٔ سه‌ساله‌ام قطعاً باید پرهیز از درد را لحاظ کنم، نباید با ماهیتابه بزنم توی سرش وقتی کار بدی می‌کند، ولی از طرف دیگر این اخلاق به شکل قابل توجهی حداقلی است. چرا که بخش عمدهٔ رابطهٔ پدر و فرزندی من با بچه‌هایم معطوف به این است که چگونه شخصیت آنها را شکل بدهم، به‌خصوص در سال‌های اولیه، چرا که از نظر من موفقیت به معنی کودکی نیست که شاد است، هرچند این شاد بودن هدف ثانویهٔ خوبی است، ولی کودک موفق کودکی است که خوب است، شریف است، شجاع است، ازخودگذشتگی بلد است و... که

۸. E.O. Wilson

همهٔ این ویژگی‌ها ذیل آنچه قدما «شخصیت» نامیده‌اند می‌آید. یکی از نگرانی‌های من در این بحث این است که اخلاق را انتزاع می‌کنیم و به بازی محاسبات ریاضی تبدیل می‌کنیم که در آن شادی و درد را مدام محاسبه می‌کنیم. این ایده که باید همه را مطلقاً یکسان در نظر بگیریم و به شکل یکسان با آنها رفتار کنیم به روابط خانوادگی بی‌توجه است، به وظایفی که نسبت به خواهران و برادران و همسران خود داریم و تعهداتی که به آنها داریم بی‌توجه است. اخلاق را نمی‌توان از روابط نزدیک و شخصیت جدا کرد.

سینگر: با بخش زیادی از آنچه گفتی موافقم. مطمئناً فکر می‌کنم باید کودکانمان را به شکلی بزرگ کنیم که از جهات مختلف شخصیت اخلاقی خوبی داشته باشند و صرفاً خودخواهانه شادمان نباشند. فکر می‌کنم تربیت آنها به شکلی که شخصیت اخلاقی داشته باشند روش خوبی برای تضمین شادمانی و رضایت آنهاست و پژوهش‌های روانشناسی نیز این قضیه را تأیید می‌کند. ولی فکر می‌کنم چارچوب فایده‌گرایی که من بدان باور دارم می‌تواند دربرگیرندهٔ این مهم نیز باشد. زیرا ما نمی‌خواهیم بچه‌هایمان را به شکلی تربیت کنیم که در برابر فرزندان خود و دیگران کاملاً بی‌توجه باشند زیرا در واقع می‌دانیم که بزرگ کردن کودکان در سایه‌سار روابط مهرآمیز و صمیمانهٔ خانوادگی بهترین راه برای تضمین زندگی مطلوب آنهاست. آزمایش‌های متعددی طی سده‌ها انجام شده برای این‌که کودکان را با روش‌هایی انتزاعی‌تر یا به سبک جمعی بزرگ کنند[۹]، ولی آن روش‌ها چندان مناسب نبوده‌اند و با طبیعت بشر ناهمخوان‌اند. بنابراین، ما فایده‌گراها می‌توانیم دیگران را تشویق کنیم مانند شما پدری مهربان باشند و کودکان خود را به شکلی بزرگ کنند که شخصیت اخلاقی خوبی داشته باشند. فکر می‌کنم این با هدف بزرگ‌تر فایده‌گرایی مبنی بر توانایی افراد برای زندگی در یک جامعهٔ خوب هم قابل جمع است.

مجری: برخی از منظر فلسفی نگران نتایج فایده‌گرایی‌اند. مثلاً، یکی از انتقادهایی که

۹. به‌عنوان مثال روش‌های پرورش کودکان در کشورهای کمونیستی.

به تو شده در مورد به‌مرگی کودکان معلول است. گفته‌ای که وقتی مرگ یک نوزاد معلول به تولد نوزاد دیگری با افق روشن‌تری برای زندگی شادمان بینجامد، اگر نوزاد معلول کشته شود میزان کلی شادمانی افزایش خواهد یافت. از بین رفتن زندگی شادمان برای کودک معلول با زندگی شادمان کودک دوم جبران می‌شود. بسیاری با بررسی این استدلال می‌گویند که این استدلال در چارچوب فایده‌گرایی درست است ولی به نظر درست نمی‌آید. ما نباید کودک الف را بکشیم چون کودک ب که جایگزین او می‌شود ظرفیت شادتر بودن دارد.

سینگر: آنچه آن را نقل کردی نمی‌گوید که ما باید کودکی را بکشیم، می‌گوید میزان کلی شادمانی بیشتر خواهد بود که به‌خودی‌خود یک قضاوت ارزشی نیست. این ادعا در زمینهٔ بحث بر سر دو نگرش متفاوت فایده‌گرایانه است. یکی از آنها می‌گوید بیشینه کردن میزان شادمانی افرادی که به این دنیا خواهیم آورد و اگر ما آنها را به دنیا نیاوریم به دنیا نخواهند آمد نیز باید به حساب بیاید. دیدگاه دیگری می‌گوید باید تمرکز خود را صرف بیشینه کردن شادمانی موجوداتی کنیم که هم‌اینک وجود دارند یا مستقل از این‌که ما چه کنیم وجود خواهند داشت. بنابراین، با گفتن این‌که کلیت شادمانی بیشتر خواهد شد ضرورتاً نمی‌گویم این کار درستی است. می‌گویم این دلالت این نگرش است و در مورد این‌که باید از این دیدگاه پیروی کنیم یا آن دیگری باید بررسی کرد. باید بررسی کرد که آیا در کل بهتر است موجودی بدون افقی برای زندگی شادمان باید زندگی کند یا بمیرد، در بررسی این مسئله می‌توان این مسئلهٔ مرتبط را مطرح کرد که آیا اگر این کودک بمیرد، کودک دیگری به وجود خواهد آمد -که تنها در صورتی به وجود خواهد آمد که کودک اول بمیرد - که زندگی خوب و رضایتبخش و شادمانی داشته باشد؟

مجری: اما این همان چیزی است که مدافعان حقوق معلولان با آن مشکل دارند پیتر، آنها می‌گویند تو کی هستی که بخواهی ارزش زندگی افراد معلول را ارزیابی کنی و با ارزش زندگی کودکی سالم مقایسه کنی؟ چرا که شاید این روش بسیار ساده‌انگارانه‌ای

برای فهم قضیه باشد.
سینگر: البته عوامل بسیاری وجود دارد. چنین نیست که این سخن در مورد همهٔ معلولیت‌ها درست باشد. اما برخی از معلولیت‌ها هستند که به نظرم می‌توان به‌وضوح چنین سخنی را درباره‌شان گفت: مثلاً کودکی که مبتلا به «بیماری پروانه‌ای» است، وضعیتی که در آن پوست به صورت مرتب لایه‌لایه می‌شود و کنده می‌شود و تقریباً غیرممکن است جلو پیشرفت زخم و عفونت را بگیریم و در موارد شدیدش بیمار زندگی رنجبار و بدی دارد و کودکی که به آن مبتلاست طی چند ماه یا سال خواهد مرد. بنابراین، به نظر می‌توان به صورت عینی گفت که این زندگی خوبی نیست و بهتر است وقتی چنین کودکی به دنیا می‌آید به روشی انسانی بمیرد به جای این‌که تا جایی که می‌توانیم زندگی او را طولانی‌تر کنیم.
مجری: اندی، نظر تو چیست. به نظر می‌رسد از نظر تو اصل ارزش انسانی گسترده‌تر از میزان درد و رنجی است که کودک در زندگی خود تجربه خواهد کرد.
بنیستر: چند نکته این‌جا وجود دارد. اول باید خیلی مراقب باشیم. من استدلال‌های آغشته به مغالطهٔ شیب لغزنده را دوست ندارم ولی به نظر می‌رسد این‌جا یکی از آن موارد شیب لغزنده داریم. تمثیلی به کار می‌برم، فرض کنیم من و شما موظف شده‌ایم که یک ساختمان را در لندن ویران کنیم و تو راهنمای منی و قبل از این‌که دکمه را فشار دهیم به من می‌گویی: «اندی، وظیفهٔ تو این است که بروی در این ساختمان چهل‌طبقه و مطمئن شوی کسی در آن نیست.» من برمی‌گردم و می‌گویم فکر نمی‌کنم انسانی آن‌جا باشد، آیا بر اساس «فکر نمی‌کنم» گفتن من دکمه را فشار خواهی داد؟ من نگران می‌شوم وقتی می‌گوییم «فکر می‌کنیم» کیفیت زندگی چنین یا چنان است. نکتهٔ دوم مشکل فایده‌گرایی است. فکر می‌کنم این‌که افراد زیادی به فایده‌گرایی باور ندارند دلیل دارد. دو نقد مهم به آن شده است. اول این‌که این نگرش سعی می‌کند فرد را در کل ذوب کند و شادمانی کلی را افزایش و رنج کلی را کاهش دهد. این امر مسئلهٔ بزرگی ایجاد می‌کند. ممکن است ما تو را به بردگی بگیریم و به پیتر بدهیم و با

این کار شادمانی پیتر میزان زیادی افزایش پیدا کند ولی شادمانی تو یک مقدار کاهش یابد و در کل شادمانی افزایش خواهد یافت. ولی اکثر افراد خواهند گفت با به بردگی گرفتن تو برای منفعت رساندن به پیتر کار اشتباهی کرده‌ایم حتی اگر محاسبات فایده‌گرایی چیز دیگری بگوید. نکتهٔ دیگری که اغلب در بحث‌های فایده‌گرایانه به آن بی‌توجهی می‌شود این است که چگونه شادمانی را اندازه‌گیری می‌کنیم؟ آیا جمع می‌زنیم، یا میانگین می‌گیریم؟ اگر ده نفر داشته باشیم که هر کدام ده واحد شادمانی داشته باشند، میانگین شادمانی برای هر فرد ده است و شاید چنان‌که رابرت نوزیک می‌گفت یک «غول فایده» داشته باشیم که ۹۹ واحد شادمانی داشته باشد و بقیه یک واحد داشته باشند، باز هم میانگین یکسان است. چنین آزمایش‌های فکری‌ای نشان می‌دهند که وقتی بخواهیم شادمانی را وزن کنیم یا جمع و تفریق کنیم با مشکل مواجه می‌شویم. برای همین فکر می‌کنم آنهایی که بیانیهٔ حقوق بشر را وضع کرده‌اند کار فوق‌العاده‌ای کرده‌اند. این بیانیه بدون نقص نیست ولی بنیان نهادن اخلاق در طبیعت، حرمت و آنچه ما فیلسوفان هستی‌شناسی می‌نامیم بنیان بسیار ایمن‌تری است در مقایسه با بیانیه‌های ذهنی‌ای مانند «من فکر می‌کنم زندگی این فرد چنین است».

مجری: پیتر، تو مشخصاً ارزش یک زندگی را در ظرفیت زندگی شخص برای داشتن ترجیحات، توان فکر کردن، شادمانی و دیگر ظرفیت‌های زندگی بنیان می‌نهی. اندی می‌گوید این‌ها عوامل زندگی‌اند ولی در واقع ما را گمراه می‌کنند، چیزی ذاتی در زندگی انسان وجود دارد - حتی زندگی‌ای که بر اساس معیارهای تو ظرفیت شادمانی نداشته باشد - مشکل تو با دیدگاه اندی چیست؟

سینگر: چند مشکل وجود دارد. چرا باید فکر کنی این ارزش ذاتی تنها برای اعضای گونهٔ جانوری انسان خردمند وجود دارد. وقتی نوبت به سگ‌ها می‌رسد، مثلاً سگی داریم که پیر می‌شود و مریض می‌شود یا شرایطی دارد که نمی‌تواند بهبود بیابد، همه فکر می‌کنیم در مرحله‌ای باید تصمیم بگیریم که سگ را به دامپزشک ببریم و «دیگر کافی است، لطفاً به روشی انسانی جان سگ من را بگیرید». این تصمیم سختی است

و افراد بر سر این‌که آیا این تصمیم را در زمان درست گرفته‌اند یا نه سختی می‌کشند ولی بهتر است این تصمیم را بگیریم تا این‌که بگذاریم آن سگ زندگی کند و رنج بکشد. اگر این در مورد سگ‌ها درست است، چرا نباید در مورد کودکانی که قرار است رنج بسیاری بکشند درست باشد؟ و ما در هر حال باید یکی از این دو تصمیم را بگیریم. مثل تمثیل ساختمان چهل‌طبقهٔ اندی نیست که بگوییم الآن این ساختمان را منفجر نکنیم تا شخصی دقیق‌تر از اندی برود و ساختمان را بررسی کند تا مطمئن شویم کسی در آن ساختمان نیست. در مورد کودکی که رنج می‌کشد یا سگی که رنج می‌کشد، اگر بگوییم سگ را نبریم پیش دامپزشک هم نوعی تصمیم است. دست‌کم سگ یک روز دیگر رنج خواهد کشید، حتی اگر فردایش نظرمان عوض شود. همین در مورد کودک هم صادق است.

مجری: اندی، فکر می‌کنم این پرسش خوبی است. چرا رفتار ما با انسان‌ها نسبت به رفتارمان با حیوانات متفاوت است؟ آیا هر دو در مورد یک چیز صحبت می‌کنید، آیا هدف کاهش رنج است؟

بنیستر: به طور خلاصه، نه. ما وظیفه داریم از حیوانات مراقبت کنیم و به نظر من این وظیفه از انسان بودن ما منتج می‌شود. پیتر داستان سگی را تعریف کرد که برای من خیلی ملموس است، من به یاد دارم که جان گربه‌ام را به این خاطر که خیلی مریض بود باید می‌گرفتیم و خیلی برایمان سخت بود چرا که آن گربه خیلی برای ما عزیز بود. ولی یک گربه بود و رابطهٔ من با یک گربه با رابطهٔ من با همسرم متفاوت است. ولی این‌ها از انسان بودن ما منتج می‌شود. نکته‌ای که مستقیماً به آن نپرداختیم و تنها چند باری اشاره‌ای به آن کردیم نظر ارسطو است. او می‌گفت چهار نوع علت داریم: علت صوری، مادی، فاعلی و در نهایت علت غایی که جالب‌ترین آنها برای بحث ماست. همان‌طور که مایکل سندل، استاد معروف دانشگاه هاروارد، می‌گوید نمی‌توانیم این بحث‌ها را برگزار کنیم بدون این‌که به این نکته توجه داشته باشیم که زندگی خوب به چه شکل است و جامعهٔ خوب چه شکلی است. بسیاری از کتاب‌های پیتر معروف‌اند و اخلاق عملی او

خیلی معروف است که دیروز دوباره آن را خواندم. کتاب بسیار خوبی است ولی یک خلأ دارد که دوباره آن را با یک آزمایش فکری بیان می‌کنم. فکر کنیم قبل از رفتن به خانه می‌روم کتاب‌فروشی و کتابی می‌خرم و بعد به همسرم می‌گویم عزیزم می‌خواهیم آخر هفته برویم قایق‌سواری چون همین الآن کتاب قایق‌سواری عملی را خریدم و کتابی است که در آن توضیح داده چگونه قایق بسازیم و سوار شویم. هرچند هوا بارانی است، خانواده‌ام را به مسافرت می‌برم و با زن و بچه‌ام سوار قایق می‌شویم و می‌رویم وسط دریا و به آنها در مورد قایق می‌گویم و آن وسط همسرم ازم می‌پرسد: «اندی، عسلم، کجا داریم می‌رویم؟ مقصد کجاست؟» و من می‌گویم: «سؤالهای احمقانه نپرس، نمی‌بینی چه قایق خوبی ساخته‌ام؟» باید اعتراف کنم دریافت من از کتاب اخلاق عملی این است، مادامی که ندانیم مقصد کجاست.

سینگر: ولی ارسطو فرض می‌کرد که هدفی غایی وجود دارد و جهان یک هدف دارد که فکر می‌کنم دیدگاهی غیرعلمی است. اگر نگرش علمی به جهان را بفهمیم متوجه می‌شویم که جهان وجود دارد و حیات در این سیاره فرگشت یافته تا جایی که موجوداتی دارای حس و آگاهی به وجود آمده‌اند که توان انتخاب کردن دارند. ولی هیچ غایت نهایی‌ای برای جهان وجود ندارد و طرح این پرسش در مورد زندگی به طور کلی اشتباه است. می‌توانیم از اهداف من و اهداف تو بپرسیم چرا که ما موجوداتی دارای هدف هستیم و می‌توانیم تصمیم بگیریم کار خوب و بد چیست ولی هدف غایی برای همهٔ انسان‌ها که جایگاه مهم اخلاقی به آنها ببخشد نداریم.

مجری: پس چگونه تصمیم می‌گیریم برای چه زندگی می‌کنیم؟

سینگر: ما برای هیچ چیز زندگی نمی‌کنیم مگر اهدافی که خودمان برمی‌گزینیم.

مجری: آیا روشی هست برای این‌که تصمیم بگیریم مثل کدام یک از این دو باید زندگی کنیم: فردی که تصمیم می‌گیرد هدفش در زندگی این باشد که خودخواهانه زندگی کند و تا بیشترین حد ممکن پول دربیاورد و تا زمان مرگ گلف بازی کند و کسی که تصمیم می‌گیرد زندگی‌اش را وقف فقرا کند؟

سینگر: چگونه باید زندگی کنیم، به عنوان یک پرسش اخلاقی، فقط به معنی به فکر خود بودن نیست بلکه باید به فکر دیگران هم باشیم، کمک کردن به فقرا بخش مهمی از آن است.

مجری: ولی با این پاسخ به نظر می‌رسد که هدفی برای زندگی وجود دارد.

سینگر: نه، هدف نیست. این‌جوری بگوییم، برخی از حالات جهان از برخی حالات دیگر جهان بهترند. حالتی از جهان که هر موجود دارای احساسی درکل زندگی رنج می‌کشد و بعد می‌میرد بدترین حالت جهان است. و حالتی از جهان که در آن هر موجود دارای احساسی از زندگی خود کمال لذت را می‌برد و می‌میرد بهترین حالت جهان است. ولی این بدان معنا نیست که جهان هدفی غایی دارد یا هدف جهان این است که موجودات نباید رنج بکشند و باید از زندگی‌شان لذت ببرند.

بنیستر: فکر می‌کنم سؤال خوبی از پیتر کردی، جواب این سؤال وابسته به این است که چه هدفی را برمی‌گزینید. مثلاً وقتی می‌گویید چیزی بهتر است پرسش این است که از چه چیزی بهتر است. اگر شما چند الوار در حیاط من ببینید و به شما بگویم تمام روز مشغول جمع‌آوری آنها بوده‌ام و از سه بار قبلی‌ای که الوار جمع کردم بهتر بوده، مهم است بدانیم که آیا من می‌خواستم برای روز گای فاکس آتش درست کنم یا می‌خواستم برای بچه‌هایم کلبه‌ای بسازم. مهم است بدانیم «بهتر» در نسبت با چه است.

سینگر: مطمئناً تو موجودی هدفمندی و اهدافی داری و قضاوت تو در مورد این‌که الوارهای خوب چه‌اند مؤثر است.

بنیستر: دقیقاً. ولی پیتر، مسئله این است که ما تنها با توجه به اهداف اشخاص، اهداف آنها را ارزیابی نمی‌کنیم. اگر هدف تو در زندگی این باشد که تا جای ممکن به فقرا کمک کنی آن‌گاه می‌توانیم تصمیم‌های دیگر تو را بر آن اساس ارزیابی کنیم و بگوییم آیا پیتر به شکلی زندگی می‌کند که او را به بیشترین حد ممکن به آن هدف برساند. یا اگر کسی تصمیم بگیرد در زندگی فوتبالیست شود باز هم همین کار را می‌توانیم

بکنیم و با توجه به اعمالش ارزیابی کنیم چگونه رسیدن به هدفش ممکن می‌شود. ولی از منظر بررسی تصمیم‌های دو نفر، فکر می‌کنم در کتاب اخلاق عملی به این نکته پرداخته‌ای، از تمثیل کلکسیونر تمبر استفاده کرده‌ای و می‌گویی واقعاً نمی‌توانیم کسی را که در نهایت جمع کردن تمبر را به عنوان هدف خود برمی‌گزینند و کسی را که هدفی برمی‌گزینند که از نظر تو برتر است با یکدیگر مقایسه کنیم.

سینگر: نه، من این را نمی‌گویم. اگر سؤالی اخلاقی می‌پرسیم می‌توانیم آنها را بررسی کنیم. انتخابی که نتیجهٔ آن این است که موجودات بیشتری از زندگی خود لذت ببرند و کمتر رنج بکشند تصمیم بهتری است و آن تصمیم جمع کردن تمبر نیست.

بنیستر: ولی بهتر از چه نظر؟

سینگر: ولی این سؤال را بررسی کردیم، بهتر از نظر آن ارزش‌هایی که ما موجودات صاحب‌خرد می‌توانیم درستی آنها را بفهمیم. ارزش‌هایی وجود دارند که عینی‌اند و می‌توانیم آنها را دریابیم، تصمیم‌های درست و نادرست وجود دارند و اگر بررسی ما اخلاقی است باید انتخاب‌های مختلف زندگی خود را این‌گونه بررسی کنیم.

بنیستر: آیا به نظر تو آزمون یک نظریهٔ اخلاقی سربلندی آن در دنیای واقعی نیست؟

سینگر: کاملاً.

بنیستر: و همچنین چگونه زندگی کردن ما نشان‌دهندهٔ اخلاق ماست. دلیل این‌که این را می‌پرسم این است که جاستین به برخی از نوشته‌هایت که جنجال به پا کرده اشاره کرد و در موردشان حرف زدیم. ولی یکی از چیزهایی که خیلی مرا تحت تأثیر قرار داده، معذرت می‌خواهم به آن اشاره می‌کنم قصد جسارت ندارم، داستان مادرت است که چند سال پیش آلزایمر گرفته و دیگر نمی‌دانسته چه کسی است و شما به درخواستش برای این‌که با او چه کنید عمل نکرده‌اید.

سینگر: درست نیست، این‌طور نیست که ما به درخواستش عمل نکرده‌ایم، بلکه برای ما یا دکترها از نظر قانونی میسر نبود که درخواست او برای به‌مرگی را اجرا کنیم.

بنیستر: با توجه به تعریفی که تو از معلولیت داری مادرت از حالت «شخص بودن» خارج

شده ولی پول زیادی خرج مراقبت او کرده‌ای و در مصاحبه‌ای با یکی از روزنامه‌نگاران، که خیلی روی من تأثیر گذاشت، گفتی وقتی به مادرت می‌رسد قضیه فرق می‌کند.

سینگر: فکر می‌کنم آن جمله قدری گمراه‌کننده است. نمی‌دانم تو گوشت حیوانات را می‌خوری یا نه، ولی همان‌طور که احساسات تو نسبت به گربه‌ات که باید جانش را می‌گرفتی با کشتن یک خوک یا گاو برای تهیهٔ غذا فرق دارد، احساسات من هم در مورد مادرم و دیگران تفاوت دارد. بنابراین، بله، احساسات در موارد متفاوت فرق می‌کند.

بنیستر: وقتی آن نگرش سرد فایده‌گرایی را برمی‌گزینی و در شرایط بغرنج خانوادگی قرار می‌گیری انگار متوجه می‌شوی که شاید این اخلاق در دنیای واقعی کارایی ندارد و همان‌طور که مصاحبه‌کننده گفت شرایط مادرت باعث شد بعد از ۳۰ سال تدریس اخلاق متوجه بشوی که تصمیم‌های اخلاقی پیچیده‌تر از آنی هستند که فایده‌گرایی می‌گوید.

سینگر: فکر می‌کنم می‌دانستم که تصمیم‌های اخلاقی پیچیده‌اند. ما همهٔ عوامل موجود در جهان را کنترل نمی‌کنیم و همان‌طور که گفتم یکی از عوامل این بود که در استرالیا به‌مرگی برای مادر من با توجه به شرایطش قانونی نبود. شکی نیست که مادر من گفته بود که اگر به این وضعیت برسد نمی‌خواهد زنده بماند و اگر به‌مرگی قانونی بود پیش‌تر درخواستی را امضا می‌کرد - او عضو جامعهٔ به‌مرگی ویکتوریاست - و من و خواهرم از دکترها می‌خواستیم درخواست او را عملی کنند. ولی از آن‌جا که قانونی نبود نمی‌خواستیم قانون را بشکنیم، مایل بودم او رنج نکشد.

بنیستر: با این‌که می‌توانستید آن پول را برای خیر بزرگ‌تری جای دیگری خرج کنید.

سینگر: بله ممکن بود پولی که خرج او کردیم جای دیگری خیر بیشتری به همراه بیاورد.

بنیستر: بیشتر داشتم به این فکر می‌کردم که جان او را بگیری و با عواقب قانونی هم مواجه شوی.

سینگر: وقتی به مرحله‌ای رسید که به ذات‌الریه مبتلا شد، ما با دکتر صحبت کردیم و دکتر گفت که آن را درمان نمی‌کند تا کمتر زنده بماند. پس این‌طور نیست که هیچ عملی نکردیم برای این‌که بگوییم زندگی‌اش ارزش زیستن نداشته.

مجری: این امر مرا به نکتهٔ اول بازمی‌گرداند. تو هم مثل همهٔ ما سعی می‌کنی بهترین کاری را که می‌توانی در جهانی که زندگی می‌کنی انجام دهی. به این معنا اصولی که در کتاب‌هایت به آنها پرداخته‌ای راهنمای تو بوده‌اند. از نظر من بسیار جالب است که تو، که خداناباوری، می‌گویی ما باید به شکل خاصی زندگی کنیم، قلمرو اخلاق عینی وجود دارد که باید از آن تبعیت کنیم. صرفاً انتخابی بین وقت تلف کردن و کمک به فقرا نداریم، بلکه گزینهٔ صحیحی وجود دارد که باید در زندگی آن را دنبال کنیم. این دنیا تصادفی و بدون هدف است، ولی سطحی از هدفمندی در جهان وجود دارد.

سینگر: هدف نیست، ولی اگر دوست داری می‌توانی بگویی ارزش‌هایی وجود دارند که مستقل از این‌اند که آنها را انتخاب می‌کنیم یا نه. همان‌طور که ممکن است بگویی قضایای ریاضی ممکن است غلط یا درست باشند.

مجری: می‌دانم با این‌که بگوییم خداوند بنیان این ارزش‌ها و وظایف است مشکل داری، اندی فکر می‌کند این تبیین خوبی برای وجود ارزش‌ها و چرایی ضرورت پیروی از آنهاست، ولی آیا از نظر تو رازآلود است که این قلمرو اخلاق عینی وجود دارد؟ و ما موجودات فرگشت‌یافته به آنها دسترسی پیدا کرده‌ایم؟ آیا نمی‌توان گفت که فرگشت ما را به جایی رسانده که بتوانیم این چارچوب اخلاقی را برگزینیم و این دلیلی برای آمدن ما به این جهان است؟

سینگر: فرگشت ما انسان‌ها را به مرحله‌ای رسانده که توان تفکر در مورد ماهیت جهان را داریم ولی وقتی می‌گویی دلیل آمدن ما به این جهان این است، نه من هیچ دلیلی نمی‌بینم که فکر کنم این امر دلیل آمدن ما به این جهان است یا ما برای هدف مشخصی این‌جاییم. همان‌طور که قبلاً گفتم از نظر من بسیار بعید است که خداوند این فرایند طولانی فرگشتی را با این حجم از درد و رنج هدایت کرده باشد تا ما در حالتی

قرار بگیریم که در آن ظرفیت فهم ارزش‌های درست و غلط را داشته باشیم.

مجری: بحث رو به پایان است، اندی. آیا نظری در مورد این نظر پیتر داری که قلمروی از اخلاق و وظایف وجود دارد که ما باید ازشان پیروی کنیم ولی بی‌هدف و به شکلی در فرایند فرگشت به آن رسیده‌ایم؟

بنیستر: فکر می‌کنم سؤال خوبی است. معما این است که این اخلاقیات دقیقاً کجا واقع شده‌اند و چه شده که ما در فرایند فرگشت به این‌جا رسیده‌ایم که نه‌تنها قانون جاذبه که قانون «همسایه‌ات را دوست بدار» را تشخیص داده‌ایم. من دوست دارم به اصل تواضع معرفت‌شناختی پایبند باشم، مسیحی‌ها همهٔ پاسخ‌ها را آماده در دست ندارند و خداناباوران نیز ندارند. بهترین کار این است که شواهد را روی میز بگذاریم و ببینیم کدام موضع شواهد را بهتر تبیین می‌کند. فکر می‌کنم وجود این قلمرو اخلاقیات عینی که مستقل از ماست تنها شاهد برای وجود خدا نیست ولی اگر خداناباور بودم جا دادن آن در جهان‌بینی خود را بسیار دشوار می‌یافتم. جالب است که به تامس نیگل اشاره کردی، نیگل فیلسوفی خداناباور است که کتاب بسیار پرسروصدای ذهن و کیهان را منتشر کرده که در آن ارزش‌های اخلاقی، آگاهی و آزادی را مطرح می‌کند. اگر ما آزادیم - که آزادی پیش‌شرط اخلاقی بودن است - یعنی ما را صرفاً نیروهای فرگشتی اداره نمی‌کنند.

مجری: آزادی، آگاهی و برخی چیزها هستند که برای ما خیلی مهم‌اند و برخی مانند اندی فکر می‌کنند نمی‌توان آنها را در چارچوب فهم طبیعت‌گرایانه از جهان جای داد. آیا از نظر او خدا هم تبیین رضایت‌بخشی برای این موارد نیست؟ و همچنان خداناباور می‌مانی؟

سینگر: پاسخ کوتاهم این است، بله. فکر می‌کنم «خدا» تبیین ضعیف‌تری است از موضعی که بیان کردم. ولی با تو موافقم که هیچ‌کس در جهان همهٔ پاسخ‌ها را در دست ندارد و پرسش‌های فلسفی بسیار جالبی هستند که باید به آنها پرداخت. مطمئناً پرسش‌های جالبی برای طرح وجود دارد و کتاب نیگل هم به این پرسش‌ها می‌پردازد

و وقتی نیگل می‌گوید برخی از این پدیده‌ها با نگرش طبیعت‌گرایانه از جهان همخوان نیستند، نمی‌گوید که رویکرد جایگزین خداباوری است، بلکه می‌گوید شاید قلمروی از واقعیت وجود دارد که با بررسی علمی نمی‌توان به آن رسید. و این قلمرو ممکن است شامل مواردی مانند ارزش‌های اخلاقی و آگاهی باشد. از نظر نیگل آزادی هم در این قلمرو است ولی مطمئن نیستم با نگرش او به آزادی موافق باشم. و چیزهایی وجود دارد که ما کاملاً از آنها آگاه نیستیم.

بنیستر: یکی از قهرمان‌های فلسفی من سی.اس.لوئیس است که سی سال از زندگی‌اش خداناباور بوده و در مسیر خداباور شدن ابتدا ایدئالیست شده - این ایده که واقعیت مادی تنها واقعیت موجود نیست و این قلمرو انتزاعی وجود دارد - و بعد به دادارباوری باور پیدا کرده و سپس از ایدئالیسم به خداباوری سُر خورده و سپس به مسیحیت سُر خورده. ولی لوئیس می‌گوید بزرگ‌ترین جهش او از خداناباوری به ایدئالیسم بوده است. از این منظر باید به پیتر بگویم که نیمی از راه را رفته‌ای (خندهٔ هر سه).

سینگر: از عبارت «سر خوردن» استفاده کردی، فکر می‌کنم سر خوردن به وضعیتی چندان مطلوب نباشد.

مجری: حضور هر دوی شما در این برنامه عالی بود. خیلی کوتاه از هر دو می‌پرسم ارزش انسان در چیست؟

سینگر: از نظر من، ارزش انسان و حیوانات در ظرفیت داشتن تجربهٔ آگاهانه نهفته است. داشتن ذهن، رنج بردن، لذت بردن.

بنیستر: در طبیعت انسان، همان‌طور که کتاب مقدس می‌گوید. مهم نیست ظرفیت‌های تو چیست، جنسیت، نژاد و... . انسان ارزشمند است و حرمت دارد و همهٔ وظایف از همین امر منتج می‌شود. همان‌طور که گفتم چگونگی رفتار ما با دیگر جانداران و وظایف ما نسبت به آنها نیز از این امر منتج می‌شود.